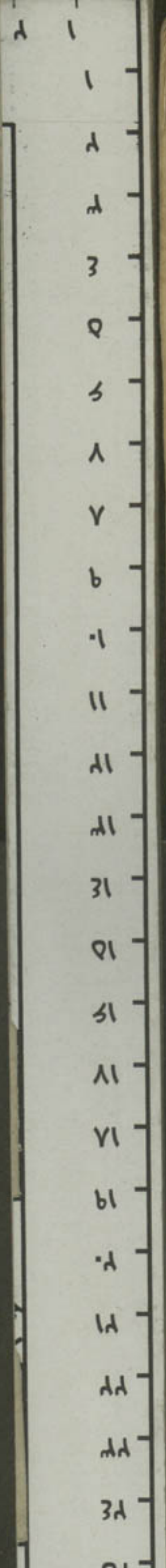
عبدالوحید قیومی
۸۶,۹,۲۱



قیمت

حا ۱۰



بمبلغ المعین اربع مائة و خمسین دینار

قد انتقل هذا الکتاب بالبیع الصحیح الشرعی
الی العاصی المذنب المشتاق الی ربه
ابن محمد صادق محمد باقر مازندرانی
عفی الله عنهما ... شهر شوال ۱۲۲۱





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله الغفور الرحيم والصلوة والسلام على حبيبه المنعوت بالخلق العظيم محمد الباقر
لعلوم الاولين والاخرين وآله الطيبين وصحبه الاكرمين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغفور
الغني محمد بن حسين الشهير بفخر الدين الحسيني ان هذه التعليقات متعلقة بالمقصد
والمطلب الاسنى من شرح الجديد لكتاب التجريد قد حققت فيها الكلام بتوفيق
الحكيم العلام على اكمل وجه وابلغ فنظام نشره لدي طبع سديد وتذكرة لمن له قلب
او القى السمع وهو شهيد رجاء ان ينتفع بها اهل التحصيل انه الموفق ونعم الوكيل
ولما وفقت للاتمام اردت ان اوشح صدره وارفع قدره بذكر من افتتح فرق
الخلافة وتفوق افراد الاماجد وهو السلطان الاعدل الاكرم والخاقان الاعظم
ملاذ سلاطين العالم ملجأ الخواقين المعظم خليفة الله في الارضين قهرمان الماء و
الطين خلف اخلاف سيد المرسلين مروج طريقة ائمة الطاهرين اعظم السلاطين
جدا وابا اكرم الخواقين حسبا ونسبا ناشر رايات العدل والانصاف كاسر
بنيان الظلم والاعتساف واضع لواء الولاية في الآفاق مالك سرير الخلافة بالارث
والاستحقاق باسط بساط الامن والامان هادم اساس الجور والطغيان مظهر
العلم والجود والسخاء مظهر كلمة الله العليا في الناس بعد جده المصطفى والائمة
المهديين السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان ابو المظفر شاه طهماسب
بن شاه بن شاه اسمعيل الحسيني الموسوي بهادر خان خلد الله تعالى ظلال سلطنته
واقباله وشوكته واجلاله على مفارق المؤمنين بحق جده امير المؤمنين والائمة
المعصومين ولا زال ناصر العباد وحافظ البلاد الى يوم التناد وها انا اشرع

في المقصود

في المقصود متوكلا على مولى الطول والجود قوله المصنف طاب ثراه المقصد الثالث
في اثبات الصانع اه اقول اشار بقوله اثبات الصانع الى ان المسئلة هي ان الصانع
موجود لا ما تقرر من ان الواجب موجود لما اشتهر من انه قضية اولية لا يصلح لان
يكون مسئلة علم من العلوم النظرية اذ مرجعه الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة
موجود البتة وقد ذكره وقد افاده ان الموضوع في الالهي هو الموجود الخارجي
مطلق والموضوع لا يكون محمولا لما تقرر من ان موضوع العلم لا يقع محمولا في
شيء من مسائله فعلى هذا ايبطل ما قيل في توجيه القضية من ان المقصد ههنا
ان ما يتصور فردا لمفهوم الواجب على الوجه الكلي موجود في الخارج وهذا
كلام مفيد يحتاج الى بيان وذلك لان القضية على هذا التوجيه وان كانت
مفيدة الا انها ليست مسئلة من الالهي والاظهر انه يلزم على هذا عدم صحة
جعل الموجود محمولا مطلقا فقد يرد مما يتعجب منه ان الفاضل الاردبيلي استدل
على وجوده تعالى بان الواجب ذات يلزمه الوجود فيكون موجودا قطعيا
وفي وروده اه اذ بعد ما عرفت لا يخفى في ان ذات يلزمه الوجود مفهوم لا يمتنع من
الاشتراك فلو كان مجرد ذلك مستلزما للوجود الخارجي لكان افراده كثيرة و
الملازمة كالتي ثم اللازم ظاهرة ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان موضوع الكلام
كالالهي هو الموجود المطلق كما ذكرنا والتي يرد بينهما بالاعتبار فيه سواء فيه قانون
الاسلام وما لم يوجد وجه في تعريف الكلام والالهي هو العلم الباحث عن
احوال الموجود المطلق على وجه يطابق الواقع وما قيل من ان موضوعه ذات الله
فاورد عليه ان موضوع العلم مسلم الثبوت في ذلك العلم فما ان يلزم ان

وجود الواجب بيّن لا يحتاج الى دليل وليس كذلك واما ان يبين في علم آخر فيحتاج اعلى العلوم
الشرعية الى علم ادون فحصولها في المقصد الاقصى وذلك مستنكر جدا او ذكر صاحب
المواقف ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية وتفصيل الكلام
يقتضي بسطا في المقام ثم اعلم ان قول المص في اثبات الصانع وصفاته واثاره
اشارة الى ما في الفصول الثلث التي في هذا المقصد فقوله في اثاره اشارة الى
عنوان الفصل الثالث حيث قال الفصل الثالث في افعاله فقيد فيما يتوهم
من ان التخصيص كيف يصح ما ينبغي اذ المقصد الثاني بل الاول ايضا في اثاره اذ كل
اثر له ووجه الاندفاع بعد ما قررنا ظ على انا نقول كون الكل اثره بلا واسطة
غير صحيح عند المص والمراد بالاثار الاثار بلا واسطة وايضا نقول المنظور في هذا
الفصل اثره من حيث هو اثره بخلاف المقصدين السابقين **قوله** المص
طاب ثراه الفصل الاول في وجوده الموجود آه يعني ان الفصل الاول في اثبات
وجود الصانع بان الموجود في الخارج اما واجب او ممكن فان كان وا
جبا لا بد ان يستند اليه الممكن فهو الصانع ويحصل المط وان كان ممكنا يستند
اليه لا محالة لاستحالة الدور والتسلسل فيلزم ثبوت الصانع فالكلام يؤول
الى تقسيم الموجود وحاصله ان بعض الموجود صانع لان الموجود اما واجب
يستند اليه الممكن المعلوم الموجود او ممكن يستند اليه فلا غبار عليه فالمقسم
هو الموجود ويلايمه قوله الموجود ان كان آه واقول لنا ان يستدل على اثبات
الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود
لان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لاستحالة ان يكون غير الموجود

الخارجي

الخارجي موجدا للموجود الخارجي وهكذا نقول في موجده والعود مستحيل لامتناع ان
يكون كل من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد آخر
موجود وهكذا الى لا نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساويا للجزئية وجزء
جزئه وهكذا الى لا نهاية واستحالته بينة بيان الملازمة انا نأخذ الكل المبتدأ من
موجود معين بجزء منه ونفرضه فاذا قطعنا النظر من المبدأ يكون الباقي جزء
منه ونفرضه فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق
ثم نقول اذا قطعنا النظر من مبدأ الباقي يكون الباقي منه جزء منه ونفرضه
وهو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي
من الباقي الثاني والثالث والرابع الى لا نهاية فيلزم مساواة الكل لكل منها
فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لا
ستلزام تحققه المحال المذكور **قوله** الشارح لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا آه قيل هذا الترديد فيه قبح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا
شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا واقول كما انه لا شك في وجود ممكن
لا شك في وجود موجد له اذ موجد الموجود موجود بديهة وعليه مدار
جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة فلا قبح في الترديد
واعلم انه يحتمل كلام المص في الاستدلال ان يقرر بوجهين الاول ان بعض
الموجود ان كان واجبا ثبت المط وان لم يكن شيء منه واجبا بان يكون
نفيا للبعض المنكر بل يكون كل فرد منه ممكنا يستلزم وجود الواجب لاستحالة
الدور والتسلسل والثاني ما ذكره الش ولا يخفى انه لا مجال لتقرير الايراد المذكور

في الوجه الاول فهو اولى ولا يتوهم انه يمكن الاقتصار في استحالة التسلسل من بعد ذكر
الدور لان الدور يستلزم التسلسل لان للعلة مرتبة بها تقدمت على المعلول
ولكونه علة للعلة فله مرتبة بها تتقدم على العلة وهلم جرا وذلك لان غاية ما لزم
في الدور المصرح ان يكون للمعلول لكونه علة لعلته مرتبة يتقدم بها على
علته المتقدمة عليه بمرتبة فيكون المعلول متقدما على نفسه بمرتبتين ولزوم
التسلسل انما هو اذا كان المعلول نفسه علة العلة وكذا علته علة العلة ولا يتقدم لكل
منهما على الاخر الا بمرتبتين نعم انما يلزم التسلسل اذا كانت علة العلة في كل مرتبة متغايرة
لنفسها وهذا على تقدير الدور غير واقع كما لا يخفى فلا نسلم ان العلة اذا كانت تتقدم
المعلول لها مرتبة كذلك والتي بحسب الملاحظة والاعتبار غير مجد لانقطاع
الاعتبار ولو استلزم مثل هذا الامر التسلسل لزم ان لا يكون شئ علة شئ
لامكان ملاحظة ان هذا معلول لذلك وذلك علة لهذا امرا الى لا نهاية لها
والجواب مشترك فتامل واستدل بعض الاعلام في هذا المطلب في حاشيته على
هذا البحث بوجوه الاول ان الموجود لو انحصر في الممكن يلزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق
الايجاد ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد وفيه نظر
اذ لزوم الدور ح والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين
على موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما موقوف على وجود موجود
من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه
فاللازم هو التسلسل لا الدور الثاني موقوف على تمهيد مقدمة بديهية هي ان

بجميع الممكنات متناهية او غير متناهية مشترك في امكان طريان الانعدام عليه بالكلية
وبعد تمهيد ما نقول ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا وجميع الممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فثبت ان جميع الموجودات
واجب بالذات وبعبارة اخرى ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدا والا لزم تقدم الشئ على نفسه فثبت وجود الواجب بالذات
وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا فهو بالذات وبذلك
ثبت وجود الواجب بالذات واقول هذا مسلك آخر سوى طريق الاستدلال
والمباحثة اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد ان اراد بقوله مجموع الموجودات
الآن المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وجميع
الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع
الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصدق ذلك
على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب لم
يسلم ذلك ونقول لا نسلم ان الموجود المطلق ليس له مبدا ولزوم تقدم
الشئ على نفسه مم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن
فرد يتوقف على تحققه في ضمن آخر وهلم جرا ونقول ان القول بان مجموع
الموجودات من حيث هو ليس له مبدا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا
مطلقا وما ذكر في المقدمة من امكان طريان الانعدام ان اراد به الامكان
الذاتي فمم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام لمجموعها ممتنعا
في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الو

الوقوع في قتم والمستند بامر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي فقط اذا الممكنات المتناهية
ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد
واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في ا
لدليل كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور والحق ان المستدل لتفطن بما
يتوجه على الدليل المذكور حيث قال اخر الغرض من التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في ازالة ظلم الجهل
ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد انتهى كلامه وهو ناظر الى ما ذكرنا
ومما استدل على هذا المطلب في رسالته هو ان جميع الممكنات الصرفة يكون نسبة
الوجود والعدم اليه او الى كل واحد من اجزائه على السوية ويكون باعتبار ذاتها
غير متصف بالموجودية فلم يتصف شيء منها بالموجودية فلو لم يرتبط المهية
الممكنة بالوجود الحق الذي واجب باعتبار ذاته لم يتصف بالموجودية ولو بوجه
ظهر وجود واجب الوجود بذاته وكونه غير الموجود الحق انتهى متعنا الله بعنايته
واقول فيه بحث اذ كون نسبة الوجود والعدم الى المهية كلي على السوية لا
يستلزم ان لا يتصف شيء منها بالوجود غايته ما لزم ان لا يتصف واحد منها بالوجود
بذاته ولا ينافي ان يكون كل منها معلولا لآخر بطريق التسلسل وبطلانه غير ماخوذ
منه فلم يلزم عدم اتصاف شيء منها بالموجودية في نفس الامر فلم يلزم وجود الواجب
نعم يمكن اتمام الدليل بان يقال على تقدير عدم الواجب للطرف حكم الوسط وما دام
كذلك لا يوجد ممكن حتى يحصل منه ممكن اخر فلا وجود ولا ايجاد الا به وهذا الحق عند
الملاحظة الاجمالية وان لم يظهر عند الملاحظة التفصيلية وتم ترسيخ الدليل الى البرهان

المشهور

المشهور المذكور في اول رسالة اثبات الواجب لصدر المدققين وزعم بعض الناس انه
استدل على هذا المطلب بوجوه منها ما نقل عن بعض الاعلام ومنها انه على تقدير
عدم الواجب يذهب سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويوجد الآحاد الغير
المتناهية معا يستلزم المحال من اللاتناهي بين حاصرين وهو محال بيان اللزوم
انه يوجد في تلك السلسلة مجموعان بلا شبهة احدهما مجموع الاكثر منه وهو جملة
الآحاد بحيث لا تشذ عنها شيء منها وان شئت مجموع الاقل منه وهو مجموع الاثنين
وبين المجموعين مجموعات غير متناهية مترتبة في الاقلية والاكثرية وتزيد
بزايد واحد كمجموع الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا فيلزم اللاتناهي بين
حاصرين اذ مجموع الآحاد حاصر في جانب الاكثر ومجموع الاثنين في جانب
الاقلية ومن محاسن هذا البرهان انه يدل على امتناع وجود كثرة لا تناهي
وان لم يكن بين آحادها ترتيب خلافا للفلاسفة ولم يطلع احد بمثل هذا البرهان
هذا كلامه بعد التلخيص واقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم على تقدير عدم
الواجب يذهب السلسلة الى غير النهاية لجواز الدور والقول بان الدور
مستلزم للتسلسل يدفعه ما حرر فتذكر واما ثانيا فلان استلزام وجود الآحاد
الغير المتناهية اللاتناهي بين حاصرين الم مم وما ذكره في البيان
ممنوع اذ مجموع الآحاد حاصر بمعنى انه لا يشذ عنه شيء من الآحاد الغير
المتناهية لا انه وقع طرفا ينتهي به السلسلة وهذا هو المستحيل وفي عدم
لزومه فلم يلزم كون المجموع حاصرا اي طرفا ينتهي به السلسلة حتى ينافي عدم
التناهي وهذا الحق جدا واما ثالثا فلانه لو سلم ان مجموع الآحاد حاصر يكفي ان

بخلاف الغير المتناهي المبتدا من الواحد يقع بين حاصرين احدهما الواحد والثاني
مجموع الآحاد الغير المتناهية وبعض المقدمات الباقية بل يكفي ان يتحقق يلزم تناهي
السلسلة المفروضة انها غير متناهية من جانب اذ مجموع الآحاد حاصر من ذلك الجانب
ولا حاجة في الغير المتناهي من الجانبين الى ان يعرض متقاطع الاجزاء الدليل في كل
من القسمين كما زعم اذ يكفي ان يقال مجموع الآحاد حاصر من الجانبين بلا فرق
فيلزم التناهي من الطرفين وتيسر هذا انما هو باب تعيين الطريق اذ تحصيل
الابراد استدراك بعض المقدمات ومنها انه لو لم يوجد واجب الوجود لذاته
السلسلة الغير النهاية لكن وجود كثرة لا يتناهى مما يستلزم ان يوجد الغير المتناهي
غير متناه بزيادة واحد عليه وهو تم بديهة بيان الملزوم انه لو وجدت تلك
الآحاد التي وجد فيها مجموعان احدهما اكثر المجموعات وهو مجموع الآحاد بحيث
لا يخرج عنه واحد منها وثانيهما اقلها وهو الاثنان ويوجد بينهما مجموعات
مترتبة والمجموعات التي تلي المجموع الاقل كالثلثة والاربعة متناهية والمجموعات
التي تلي المجموع الاكثر كان قصر منه بواحد وباثنين غير متناهية ضرورة
فنقول ليس من كل واحد من تلك المجموعات متناهية لعدم تناهي المجموع الاكثر وما
يليه ولا غير متناهية لتناهي المجموع الاقل وما يليه فهي مختلفة ولما كانت تلك
المجموعات موجودة في الخارج فيتعين الموجودات المتناهية موجودة في الخارج
وكذا المجموعات الغير المتناهية ولما كانت تلك المجموعات مترتبة بحسب الاقلية
والاكثرية من غير مدخلية لاعتبار العقل فيه كان في الواقع منفصل بين
المجموعات المتناهية وبين المجموعات الغير المتناهية بان يتعين اخر المجموعات

الاول واول الثانية ولما كان تزايد المجموعات الغير المتناهية في المجموع الذي هو آخر
المجموعات المتناهية بواحد والا لم يكن الاول اولا والآخر آخرا فالمتناهي صار غير
متناه فيه بزيادة واحد ولما جعلنا اقل المجموعات واكثرها حاصرين كان كل مجموعين
واقعين بينهما سواء كان متناهيا او لا والمجموعات الواقعة بينهما مترتبة بزائد
واحد فلكل مجموع مرتبة خاصة لا يتعداها اصلا ويلزم من ذلك انتهاء
المجموعات المتناهية الى الغير المتناهية في مرتبة خاصة بزيادة واحد وكون هذا فيما
لعدم تناهي السلسلة لاقتضائه عدم تناهي المجموعات المتناهية محذور
لازم من وجود مثل تلك السلسلة وهذا البرهان ايضا يبطل وجود الامور الغير
المتناهية وان لم يكن بينها ترتب انتهى واقول فيه بحث ظاهرا اما اولا فلان
الملازمة الاولى ممنوعة مستند الجواز العود واستلزام الدور التسلسل ممنوع
كما عرفت واما ثانيا فلان الملازمة المدلول عليها بقوله ولما كانت تلك
المجموعات مترتبة بحسب الاقلية والاكثرية من غير مدخلية لاعتبار العقل فيه
كان في الواقع منفصل الى قوله اولى الثانية ممنوعة لظهور ان واحدا من المجموع
الاول من المتناهية وهو الاثنان داخل في المجموع الاول من الغير المتناهية وهو
مجموع ما فوق المعلول الاخير وكذا واحد من المجموع الثاني من المتناهية وهو
الثلثة داخل في المجموع الثاني من الغير المتناهية وهو كل ما هو فوق المعلول
الاخير وهكذا الى النهاية ولا يتصور بينهما منفصل قطعا وكيف وعدد كل منهما
غير متناهية فلم يلزم صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحد ولا ينفع جعل
اقل المجموعات واكثرها حاصرين كيف واكثر المجموعات ليس حاصرا بالمعنى كونه طرفا

ينتهي به السلسلة بل بمعنى انه لا يخرج عنه شيء من الآحاد وغاية ما لزم منه ان لا يخرج منه
وهو غير مجد كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فلم يلزم انتهاء المجموعات المتناهية
الى الجزء المتناهية بزيادة واحد وقد عرفت مما ذكرنا ان مدار الدليلين على كون
المجموع الاكثر خارجا او في ذلك والوجه المتقدم مع ذلك ما يجود مما ذكره الاعلام
في شرح الهداية وقد ذكرناه في حاشية الهداية الاثيرية فكذب قوله ولم نظفر
احد بمثل هذا البرهان وله كلمات اخرى لها من الكتب المشهورة وقد فصلنا
الكلام فيها في رسالة مفردة قوله المص طاب ثراه التفصيل الناشي في صفاته اي نفي
حقيقتها وانها ليست زائدة على الذات بل الصفات الحقيقية عين الذات
بمعنى ان الاثر الذي يترتب على الصفات الزائدة على الذات مترتب على
نفس الذات من غير صفة قائمة بها وبالحقيقة هذا راجع الى نفي الصفة
وتحقق الاثر وقال صدر المدققين صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في
الواقع كالعلم بالقياس الى زيد وقد يطلق على عرضي لا يقوم به كالعالم
بالقياس اليه فانه عين زيد في الخارج لصحة حمله عليه مواطاة وزائد على
ماهيته والصفة بالمعنى الثاني متحدة ولا يلزم من صدق المشتق على شيء قيام
مبدائه به كما هو مقتضى اللغة بل قد يكون بدون القيام كما في التامر واللابن
وصفات الواجب تعالى من هذا القبيل كصدق الموجود والواجب عليه تعالى
لدلالة البرهان على امتناع قيام الوجود والوجوب به كما حقق في موضعه
مع دلالة البرهان على انه موجود واجب فظهر من ذلك ان قيام المبدا
غير لازم والحاصل ان الصفة ضربان متحدة غير زائدة وزائدة غير متحدة وصفات

المبدا

المبدا من الضرب الاول ونقل عن امير المؤمنين عليه التحية والسلام انه قال
اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق بتوحيده وكمال توحيده الا
خلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على انه غير
الموصوف وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة قوله الشارح على معنى
انه يصح آه اعلم ان المليين والفلاسفة اتفقوا على ان الواجب تعالى فاعل
قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انما الخلاف بينهما في ان الفعل
هل هو لازم للذات المقدسة ام لا ذهب المليون الى عدم لزوم الفعل
كالترك فلا يستحيل الانفكاك شيء منهما من ذاته تعالى وهذا هو المراد من قول
الشارح يصح منه آه فالصحة بهذا المعنى الامكان الوقوعي لا الذاتي فقط وذهب
الفلاسفة الى لزوم الفعل وعدم وقوع الترك فهم قائلون بان مقدم
الشرطية الاولى واقع ازلا ومقدم الثانية لم يقع ولهذا قالوا بقدم العالم
والوقوع في الماديات عندهم مشروط باستعداد المادة دون المجردات
فيجب صدور الفعل عنه ويستحيل الترك في المجردات الصرفة بلا اشتراط وفي
الماديات بعد تحقق الشرط وهذا هو الايجاب الممنوع عند المليين بهذا تلخص ما تقرر
في هذا المقصد فما قال بعض الاعلام بعد تحرير المقصد من النزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه ليس على ما ينبغي لوقوع النزاع
بينهما في ايجاب الواجب ايضا بل القول بالايجاب مستلزم لقدم العالم كما
اشرنا وبعد تمهيد هذا القول معنى قول المص وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دل على هذا قوله بعد عدمه

لذلك الشيء على ان عدمه متقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا
ولا طبيعيا اذ ليس وجوده متوقفا على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على الوجود
او طبيعيا وقد تحقق انه لا يتصور من اقسام التقدم هنا سوى الزمان فيكون العالم
حادثا زمانيا واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره
اي العالم لكون الموجد قديما لانه واجب بالذات وبهذا ظاهر الانطباق
بالعبارة والدليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع الملين والحديث
النبوي الدال صريحا على وجود العالم بعد ان كان معدوما وما في الحديث
القدسي حيث قال الله تعالى وتقدس كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لاعرف لا ما ذكره المص من حدوث الاجسام بناء على ما ذكره الشارح
لما ذكره آنفا فان قلت اجماع الملين كاف في اثبات المدعى بان يقال الواجب
قادر مختار للاجماع والحديث النبوي الدال عليه فلا حاجة الى المقدمات
التي لا يتم بعضها الا بالتشبث بالاجماع والحديث قلت لما كان هذا المطلب من
الاصول الكلامية كان المناسب اثباته بالمقدمات العقلية المفيدة لليقين
بقدر الامكان ولما لم يتيسر اثبات حدوث العالم بالدليل العقلي اقتصر في اثباته
على الاجماع والحديث وغاية ما لزم من ذلك اثبات القدرة بمقدمة سمعية
ولا محذور فيه كما في المبحث الكلامية وايضا لاثبات حدوث العالم وجه
قطعي هو اتفاق كافة العقلاء سيما الانبياء وارباب الملل اتفقوا على ان الله تعالى
مريد وان كل ما يوجده انما يوجده بارادته والقديم لا يستند الى المريد الخ
فنقول كل ما اوجده الله تعالى اوجده بارادته وكل ما اوجده بارادته فهو حادث

ولا يستند القديم الى الحادث وليس سواه خالق فكل ما سواه حادث اما الصغرى
فلما مر من اطباق الانبياء والعرف ولان المريد اتم واكمل من الموجب ولا يكون ا
لمخلوق اتم من الخالق وقد تقرر ان كثيرا من المخلوقات كالانسان وغيره مريد فكيف
لا يكون خالق الكل مريدا ولان من له شعور وفطانة اذا علم تشريح اعضاء
الانسان وساير الحيوانات واوراق النباتات وما فيهما من بدايع التركيب
والصنايع واختلاف الاشكال والمنافع والآثار العجيبة جزم بانها صادرة من
فاعل مريد وهو الله تعالى ولو عانده معاند جهلا وجوز ان يكون بعض من الممكنات
فنقول له ان الفطرة السليمة حاكمة بان هذه الافعال المتقنة لا يصدر من
غير مريد حكيم ايضا بان مثل هذا المريد لا يصدر الا من مريد واما الكبرى فلانه
اذا صدر قديم من فاعل بارادة كانت تلك الارادة قديمة وقد ثبت
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون عدم تلك الارادة ممتنعا وذلك مستلزم
لان يكون الفاعل متمكنا من فعله فلا يكون ايجاده بارادة فلم يكن الفاعل مريدا
اذ المريد ما يتمكن من فعل المراد وتركه انتهى ووجه كونه قطعيا اتفاقيا ان الارادة
على ان هذه من وجوه الصغرى الخ وكذا على بيان الكبرى مع امكان المناقشة
في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقدم في حاشية المحقق الدواني على آخر مبحث
الوجود ولا يخفى على المتامل ان الوجه الثاني من وجوه بيان الصغرى لا يخلو
عن قوة وبه ثبت كون الواجب تعالى قادرا مختارا لكن لم لا يجوز ان يكون هذه الافعال المحكمة
صادرة عنه في بعض الاحيان دون بعض وللمناقشة فيه مجال ويندفع
بالتشبث بالاجماع وفيه شيء لما مر سؤالا وجوابا والمناقشة بان فاعل الممكن

الى هـ

المريد بالمعنى المذكور يجوز ان يكون جزء مريد مكابرة ومعاندة قوله الشارح واتضح الملخص
على انه اه ذكر بعض الاعلام ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة
الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب الوجود مع اعتبار الارادة التي
هي عين الذات والمناسب في هذا الكتاب ان يعتبر الايجاب المذكور بامتناع
انفكاك ذاته من ايجاد العالم مطلقا في الازل ووجه لا حاجة في اثبات نفيه
الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل انه يحق ان تاثيره تعالى في
وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم العالم اقول اولا ان
النزاع بين الحكماء والمعتزلة لا ينحصر في قدم العالم بل في ايجاب الواجب ايضا
وما قيل انهم الاختيار به كما حررنا صحيح والمعتزلة قائلون به كما اشرنا اليه انفا ثم
بقوله ذهبت المليون قاطبة اه والحكماء ينكرون ذلك والايجاب هو نفي الا
ختيار بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة
نعم لما كانت الصفات عين الذات لم يبق لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة
وجه وهذا انما يكون بشبهة اصلا لان الله تعالى والتفسير الذي ذكره الشارح وافق
بالمقصود كما لا يخفى وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب
بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا وثالثا ان في التطويل
اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم
قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد
عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا اشار الشارح بعدم الاجتماع

وانه

وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فان قلت الشارح انما توجيه النقض عليهم
بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال ايضا اما ان المثبت
في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد في التطويل بل ليس لا احتياج المقام
اليه بل لبيان طريق اخر وتوضيح عبارة المصنف كان ذكره يدل على ان الوجه
الذي ذكره هذا التقي بل جاء طرق اخر فاعرض عنه لظهوره وتعرض ما فيه خفاء
مع الاشارة الى التاييد المذكور قوله والاولى ان ما ثبت لما بينا قبل اه
الاولى في البيان ما ذكرنا من الاجماع المبني على قول الانبياء الدال على
صدقه المعجزات ولا حدث فيه سوى الحكم على ان اذ ليس من هذا الاجماع
في هذا الكتاب اثر وليس حدوث العالم مبنيا على الاحتياج الى بينه لكن لما
استقام به الكلام وكفت شهرة البينة صونه ذكرها يمكن ان يكتابه ووجه لا توجيه
لما سنذكره الشارح من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله اذ في
ثبوت القديم بين الله تعالى والعالم غير معقول لدلالة اجماع الملل الا انه
المتواتر على حدوث ما سوى الله تعالى بحيث لا يبقى مجال شبهة لدلالة ا
لمعجزة على صدق النبي فالمنسب اليه يكون حقا لا يمكن انكاره قوله بان
المنافاة اه ذكر بعض الاعلام ان هذا الاستدلال انما يناسب ما يجي الا
شعري فلا يصح اجراؤه من جانب المصنف اذ مع تعذر اجرائه من جانبه تعالى
الى التعارض ونقول ان تاثيره تعالى في العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح لاحتياج التاثير في العالم
الحادث الى شرط حادث والتاثير فيه ابتدا يحتاج الى شرط حادث بعاد

على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متى قيد او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المتقدمين بل له ان يقول ان العالم
قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف المعلول عن العلة التامة وهكذا اذا قال
ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث مجزوم عند المتقدمين
والاكثر المتأخرين بل عند اكثر المتكلمين فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم
يصح استعمال الاشعرية له في اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب
بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا
ان كان تاثيره بطريق الايجاب في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان في حل كلامهم ان تاثيره تعالى
فيه ليس بالايجاب بل بالاختيار بلا وجوب بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وهما محالان لان
فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في نفي الحدوث كما قدم العالم وحدوثه وثانيهما
جواز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح وعدمه والنزاع بين الاشعرية و
المتقدمين في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح
بلا مرجح وهما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي
علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل
بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الخير فالمتقدم انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب

مطلق

مطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا واما الاشعرية فعندهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل
ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة او بالارادة لا يمكن الترجيح بدون
المرجح انتهى واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة منه فهو انما يتجه
ان يقول على تقدير عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار لزوم
الترجيح بلا مرجح ثم لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في وقت فيتوقف الايجاد على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكره
في تحقيق مذهب [illegible] وحينئذ هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ محصله ان تاثير
الواجب تعالى في ايجاد العالم ان كان بالايجاب كما زعم الحكماء لو كان العالم حادثا
لتوقف التاثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق المتقدمين والحكماء ايضا واجاب الثاني
منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير
كون الفاعل موجبا والاثر حادثا ولا وجه له عند المتقدمين والحكماء وذلك ظاهر
جدا الثاني ان فيه نظر بل يقول له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا
لتوقف الخ ثم والمستند ما عرفت ومنه ظهر ان المتقدم لا يمنع القول بان الشيء
لو كان حادثا لتوقف على شرط الخ على الاطلاق بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل
مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعرية
غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستثنى له ما فوده
في الدليل فلا يصح الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب
الاشعري الزاما للحكماء نقول اجراؤه من جانب المتقدم الزاما لهم [illegible] جدا مع ان التمام

وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بأي معنى الالزام ثم لا يخفى على منصف
ما ذكرنا في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال اي المذكور في الشرح
انما يناسب تابعي الاشعري فافهم وذلك ان تقرير مادة المعارضة المذكورة
اولا بهذا الوجه الدليل المذكور زعم كون الواجب مختارا وجزئيا اما الاول
فلما ظهر من تقرير الشارح واما الثاني فبان يقول لو كان الواجب مختارا او هو
قديم يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط وننسوق الكلام
آه والجواب ما عرفت فلا تغفل **قوله** يلزم قدم قال بعض الاعلام
اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى
المذكور بديهي لا حاجة له الى التنبيه واقول لا وجه للتخصيص بل الظاهر لزوم
قدم كل فرد تحقق من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال
الصادرة من العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام قدم الكل على مذهب الا
شاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى ظاهر بان الدليل بلا اشتباه
وهذا اشنع وافحش كما لا يخفى وبه اندفع ما ذكره ايضا من انه على تقدير
الحدوث يلزم التخلف من الموجب التام وذلك كاف انتهى ووجه الا
علام ان الكلية ممنوعة اذ المتحقق انه على تقدير الايجاب يلزم قدم كل فرد
وكون الواجب موجبا تاما بالمعنى المذكور لكل فرد غير لازم على تقدير الايجاب
حتى يلزم التخلف فان قلت يمكن اقتصار الدليل بان يقال الواجب
لو كان موجبا تاما بالمعنى الذي زعم الحكماء يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط والتوقف على الشرط ينافي الايجاب بهذا المعنى بوجه

الايجاب

الايجاب قلت قد عرفت ان التوقف على الشرط في فعل انما ينافي الايجاب في ذلك
الفعل لا مطلقا فيجوز ان يكون الفاعل موجبا في فعل دون آخر يتوقف صدوره عنه
على شرط على ان هذا التوقف مما لا حاجة اليه ح بل الاوسط الاقتصار على ان الحدوث
ينافي ايجاب العلة القديمة الا ان يقال هذا متوجه على اصل الدليل ايضا كما عرفت
واعلم ان لزوم قدم الفعل المطلق للايجاب انما يظهر بعد كون الفاعل قديما
وح ان لزوم اللازم المذكور للايجاب ليس بينا بحيث لا يحتاج الى التنبيه ثم
اقول يجوز ان يكون ما يرد نقضا في العالم بالايجاب بالمعنى المذكور وغاية ما يلزم
ذلك قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد تحقق من العالم لجواز ان لا يكون كل فرد تحقق
منه اثره بل يكون اثر بعض الافراد والجواب ان ما يحصل انه ليس اثره لا بد
ان ينتهي الى ما هو اثره اولا الى الواجب لاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة
ومتعاقبة واما هو اثر الموجب القديم بلا واسطة قديم لكنه انما هو اثره بالواسطة
لزوم قدم كل الواسطة وذلك ظ ولا حاجة في هذا التقرير الى ابطال استحالة تعدد
الواجب كما يتوهم **قوله** اذ لو كان حادثا لتوقف آه محصول كلام بعض الا
علام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق من العالم على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور ح بلا شبهة وكون الايجاب مستلزما له هو التوقف على شرط فيما يحسن فيه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت
ان المتحقق انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا
شبهة فيه على تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط
كما لا يتحقق المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام ايجاب آخر بينهما كون فرد من العالم

متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان هذا الكلام خروج من قانون المناظرة فافهم
قوله لئلا يلزم التخلف من الموجب التام هذا التقييد للتوضيح وما ذكره بعض الا
علام من انه لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين
احدهما مجبر عند الحكماء والآخر وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير عند المتكلمين وايضا التخلف من الموجب التام
وان كان في الاختيار يكون لازما للاختيار فيتنافيين واما الموجب بالمعنى المذكور
وحدوث اثره المطلق وايضا هذا التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى
ولا حاجة الى اعتبار التوقف على شرط حادث فاقول فيه بحث اذ المتبادر من
الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشروط والآلات العالم بالمصالح
مطلقا وهذا اخص مشترك وما ذكره ثانيا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح وهو ظاهر
بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدمه مبني وما ذكره بقوله اذ
لو كان حادثا الخ تنبيه لما اشار اليه هذا الناقض سابقا بقوله لزوم قدم العالم
للايجاب مبني لا حاجة له الى التنبيه وان قول الشارح اذ لو كان حادثا الخ على تقدير
التنزل وارخاء العنان كانه يقول ان الواجب لو كان موجبا بالمعنى المذكور
في ايجاد العالم يلزم قدمه لكونه قديما ولئن تنزلنا عن ذلك نقول لو كان
حادثا الخ وما ذكره ثالثا لا يدفع ايضا كون التقييد للتوضيح بل هو ايراد على
الدليل المذكور وتحريره انه يمكن اختصار الدليل المذكور بان يقال تاثيره في
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدم العالم لاستحالة التخلف من الموجب التام
فبعض المقدمات مستدركة قوله الحادث اي كل فرد منها لكن فردا منها قديم

بلا شبهة

بلا شبهة قوله متى وجد اي نوع الحوادث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول
او لا كما في المتعدد وعلى ان يكون في اطلاق الشرط تجوز وما حررنا يظهر صحة الا
حتجاج قوله او بجميعها الخ قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقدير
تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاحتياج في الاول ولا
حتجاج احتمال آخر بينا عليه فتنبه قوله اشارة الى جواب اعتراض الخ اقول
لا يبعد ان يكون قول المحشي اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان
القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة
ممكنة ولا يجوز ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الصفة الحقيقية الكمالية الى
امر خارج بكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات مستندا الى
الذات فيكون الذات موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون
الذات فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير بعينه فيلزمهم كون الذات موجبا في البعض
فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب
المنفي بقوله والواسطة غير معقولة وسيجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب
وما لا يوجد لما سنذكره الشارح قوله لان المراد من العالم الخ يعني ان الدليل على
ان المؤثر للعالم هو القادر كما صرح به المعترض لم يبق لتجويز الواسطة المذكورة
مجال لان الواسطة من العالم ايضا لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى والوا
سطة غير معقولة فلزم من ذلك ان يكون الواجب تعالى قادرا ومحصول ايراد الشارح
ان كون المراد من العالم ما ذكره انما يصح على تقدير ثبوت حدوث العالم بالمعنى
المذكور ولم يثبت فيما سبق فيجوز تحقق الواسطة المذكورة قوله اقول لم يثبت

فيما سبق ان الوجه بنا حدوث العالم على اتفاق الانبيا والاحاديث المفيدة للعلم على
ما سبق والقول بان اثبات القدرة بالاجماع يستلزم الدور سياتي في الشرح مع ما فيه
فلينظر وايضا في رسالة رد المنوفي العلوم اولا ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع
فلم يكن من العالم والعالم اما جسم او جسماني وقد سبق ان الاجسام والجسمانيات
حادثة والنفوس حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة
لكانت قبلها معطلة وقد تقرر ان لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول
كلها حادثة وح يكون حاصل الجواب من الاعتراض على الدليل ان هذا القادر
يكون واسطة بين الواجب والعالم اي الاجسام والجسمانيات والواسطة غير
معقولة لكونها معطلة قبل ايجاد العالم وهذا كما ترى فيه وجه خطا في اقناعي وثانيا
ان اهل الحكمة اطبقوا على انه لا فضل في الوجود وارادوا بالفضل على ما صرحوا
به ما لم يكن مشاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهد ولهذا اماطوا
عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول العشرة التي دلت الدلايل
الماخوذة من احوال العالم عليها زعمهم وان كانت تلك الدلايل مدخولة غير مفيدة
لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل والفضل غير ثابت والمجرد الذي
يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن
ثابتا والعلم المقدم بعد ابطال دلايل اثبات العقل نظرا الى ما اشرنا اليه
والواسطة غير معقولة واراد ان العقل لا يثبت حيث لا دليل عليها
ولم يرد انها غير محتملة فلا يرد عليه ما يورد على قوله والواسطة غير معقولة وبهذا
ايضا كما ترى فيه اقناعي اذ لم يثبت به حدوث ما سوى الله تعالى بينا في اجابة نحو الاشهر

ما ذكره

ما ذكره بعض الاعلام من ان المراد من قول المصنف والواسطة غير معقولة انه لا دليل عليها
كما ترى فيه ايضا مع انه مخالف لاجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل
عقليا معارضا غير ملتفت اليه وذكر ايضا ان الدليل العقلي قائم على ان الممكن الذي
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا موافق لكلام الحكماء حيث قال
بهمنيار في كتاب التحصيل ان ماهيات الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا
ما هو بري من كل وجوه من معنى ما بالقوة وهذه الصفة الاول لا غير اذ لو كان يفيد
الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة
الوجود ولكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
ففي قول المصنف والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما يمنعها
البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما
هو مختص بالله وهذا الاثبات في كون حركات العباد حادثة عنهم انتهى كلامه
واقول فيما نقل من التحصيل بحث ظ لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما
بالقوة القوة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر
عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به ما هو اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي
الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس
للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه واسطة الوجود في الملاحظة تحقق
في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج
الشيء من القوة الى الفعل وهو مستحيل فعلى هذا القول لم يلزم مما نقل في الواسطة
بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليبين في الكتاب منه اثره ولم يطلع

في موضع تحته يعلم بحث اوف ده **فوده** اراد ان يشير اليه قال الفاضل الرومي في التهافت
اقوى ما احتجوا به على ايجاب الواجب انه لو كان قادرا بالمعنى الذي اثبته ا
المليون فتعلق القدرة باحد طرفي المقدور ان توقف على مرجح يلزم التسلسل اذ ننقل
الكلام الى وقوع المرجح فانه يحتاج الى مرجح وهكذا وان لم يتوقف لزم استغناء
الممكن عن المؤثر اذ على هذا التقدير يجوز وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح
فينسد باب اثبات الصانع واقول يمكن الجواب عنه بمنع لزوم التسلسل مستندا
بجواز ان يكون المرجح علمه تعالى بالاصلح وعدم اطلاعنا عليه لا يدل على عدمه في
الواقع كما في الحكم المخفية التي لا اطلاع لنا عليها وخلاصة ما نقل من الجواب
ان لزوم التسلسل ممنوع مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة وتعلقها باحد
الطرفين وان كان على السوية لكن اللازم ح ترجيح القادر احد المتساويين
بلا داع مرجح واستحالته ممنوعة انما المحال هو الترجيح بلا مرجح اي بلا ذات يتصف
بالترجيح وهو غير لازم ويتوجه عليه ايراد مشهور مذكور في التجريد او اواخر مبحث
حدوث الاجسام وحاصله ان الترجيح بينهما مستلزم للترجح واللازم ح بديهة
واتفاقا فالملزوم مثله بيان الملزوم ان ارادة الفاعل لاحد الطرفين اذا
كانت مساوية لارادته للطرف الاخر بالنظر الى ذاته وكذا تعلقها توجه ان يتعلق
كيف اتصف الفاعل في الواقع بارادة احدهما او كيف ارادة اخرى او تعلق
اخر لزم التسلسل وان لم يستند الى شيء لزم الترجح بلا مرجح وهو المحظور واورد
الفاضل الرومي هذا الكلام في التهافت بتحرير اخر حيث قال نسبة الارادة
الى الضدين ان كان كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم
يرجح

يرجح الى مرجح فقد يرجح احد المتساويين على الاخر وينسد باب اثبات الصانع
وان احتاج لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما
اولى لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح احد
الضدين معا فيلزم الايجاب واجاب عنه بما محصله اختيار الشق الاول من
الشق الاول من الترديد ومنع لزوم ترجيح احد المتساويين مستندا بان اللازم
ترجيح القادر احد المتساويين على الاخر من غير داع يدعوا الى ترجيحه واختياره
وهو غير مستلزم للترجح قطعا فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع ثم
اورد بان ما ذكرته لا يتم بالنسبة الى تعلق الارادة فان الترجيح لازم لانه امر حادث
وقع بلا مرجح واجاب عنه بان ذاته فاعل لتعلق الارادة باحد الضدين فلزوم
الترجح بلا مرجح ممنوع وقوع التعلق بلا داع يستلزم الترجح وهو حصول الممكن بلا
فاعل بل اللازم هو ترجيح الفاعل بلا داع واستحالته ممنوعة ثم اورد عليه بان تاثير
الفاعل في تعلق الارادة اما بالارادة فيلزم التسلسل واما بالايجاب فيلزم كونه
موجبا لا يتصور ترك التاثير واجاب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل
مستندا بانه انما يلزم اذا احتاج تعلقها الى تعلق اخر وهكذا وهو ممنوع بل تلك
الارادة ارادة للمراد بقصد او ارادة لنفسها بتبعية المراد ثم اورد بان التعلق بالضرورة
ان التعلق حادث فاذا صدر عن الفاعل لابد ان يكون للفاعل امر داع
الى اصداره والا لم يحصل ذلك التعلق ليساوي صدوره ولا صدوره الى الفاعل
فاجاب بمنع ذلك على اطلاقه مستندا بان الفاعل المختار يجوز ان يصدر عنه
امر بلا داع لا الفاعل الموجب بل لا يبعد ان يدعى بداهة ذلك كما في قدحي العطشان

وينبغي الجواب مع فرض التساوي من كل الوجوه واقول الاولى ان يقال من طرف الخصم
ان الصدور والوقوع عن الفاعل غير مسبوق بالارادة فلم يكن الفاعل فيه مختارا
الوجوب كون الفعل المختار مسبوقا بها بداهة فلا يصدر عنه ووقوع التعلق
بلا داع وكونه مختارا بالنسبة الا ان المراد الايجاب ان يكون مختارا بالنسبة اليه ايضا
وهو ظ وكون الارادة ارادة نفسها ينبئ للمراد كلام لم يظهر محصله والاقرب ما ذكره
الحكماء من ان البديهة شاهدة بان الفاعل المختار بالمعنى الذي ذكر لا يتصور منه فعل
الا بعوض واما ان يكون الغرض عايدا اليه فيكون مستكملا به وبدونه ناقصا فقد
تكلمنا عليه في مبحث الجواهر وسنتكلم عليه في موضع ان شاء الله تعالى ثم التساوي من جميع
الوجوه قد نوقش في جواز وقوعه **قوله** فان تقرير الدليل الاول آه اقول لو تم
هذا الدليل لزم بطلان التاثير في الشيء بمعنى امكان الصدور لكن الصدور الا
واجب او ممتنع الا ان اخر البيان وجوابه ان مراد المسئول ان القدرة بالمعنى المذكور
يقتضي امكان صدور الاثر بمعنى صحة وقوع الصدور وعدمه لا مجرد الامكان الذاتي
ثم بان الدليل في مطلق التاثير سواء كان بالايجاب او الاختيار تم بل مطلق
التاثير انما يقتضي امكان صدور الاثر امكانا ذاتيا لا الامكان بالمعنى المذكور **قوله**
اي امكان صدور الاثر آه اراد به الامكان الوقوعي لا الذاتي كما بينا وتحرير الجواب
ان الامكان بمعنى صحة صدور الاثر وصحة تركه في الواقع انما هو بالنظر الى ذات
القادر التي هي مجردا عن اعتبار الارادة وعدمها والوجوب باعتبار الارادة معه
وعند تغاير الاعتبارين يجوز عروضهما للصدور فوجوب الصدور لا ينافي امكانه
فقول ان قه مع قطع النظر من انضمام الارادة اليها اي انضمامها اليها في الملاحظة و

والاعتبار

والاعتبار وح ينطبق الجواب على مذهب المتكلمين حيث ذهب اسلافهم الى ان الارادة غير زايدة
على الذات ولا يختص بمذهب الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات
وهنا شبهة مشهورة ذكرها بعض الاعلام بقوله فان قلت اذا كانت الارادة
والعلم بالاصلح غير زايد على الذات كيف انفكاك الذات عن المراد لنفي الايجاب
بالمعنى المذكور اولا ومحصل الشبهة ان الارادة وكذا العلم وساير الصفات
غير زايدة على الذات عند المتقدمين وح لا يتصور الاختيار المذكور اذ الفعل لازم
للذات ايضا اذ المفروض ان الفعل لازم للارادة والارادة عين الذات
فيكون الفعل لازما للذات ولا يصح الترك فانتفى الاختيار على مذهب المتقدمين
ثم يصح ذلك على مذهب الاشاعرة واجاب بقوله قلت لما كان المراد هو
ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
انتفى الايجاد المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك اي الحادث
على النحو الواقع عن الارادة الخ اي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح انتهى
وتفصيل الكلام في هذا المقام ان كون الصفة عين الذات بمعنى ان الذات
كافية في ظهور الاثر المترتب على الذات مع الصفة الزايدة كما عرفت فالذات
باعتبار ترتب اثر الارادة عليها ارادة ومجردا عن هذا الاعتبار ذات بحت
فالذات ذات بحت باعتبار وارادة باعتبار ولما جاز ان يكون الذات مع
الارادة الزايدة القديمة كما هو مذهب الاشاعرة علة لحادث في وقت
باعتبار علم الذات بان هذا الوقت اصلح لحدوثه فلم لا يجوز ان يكون الذات
باعتبار ارادة علة مستلزمة لحادث في وقت باعتبار ترتب اثر العلم بالاصلح

حدوثه في ذلك الوقت فيتصور الاختيار المذكور باعتبار اثر العلم بالاصلح
وكون الفعل لازما للذات البحت تم بل انما هو لازم للذات في ذلك
الوقت لا مطلقا فلم ينتفي الاختيار على طريقة المتقدم ثم اقول لو لم يخلاهم الشبهة
لم يتصور الاختيار على مذهب الاشاعرة ايضا اذ كما ان الذات قديمة كذلك
مع الارادة الزائدة بلا شبهة فلم يتصور صدور الحادث عن الذات مع
الارادة ايضا والقول بان الارادة قديمة والتعلق حادث والذات مع
الارادة المتعلقة علة للحادث وصدور الاثر انما يجب مع الارادة المتعلقة
لا لاجل الارادة وحدها اذ حدوث التعلق لسبب جزما فان كان السبب
مجرد الذات او الذات مع الارادة يلزم قدم التعلق وان استند
الى تعلق سابق كما قرروا في التعلقات المتجددة في المواقف لا يجدي الا
تكرارا وانه باطل قطعا فلا وجه لكون الذات مرجحا لحدوث التعلق للزوم
قدمه وما تقرر عندهم من انه يجوز ترجيح الفاعل المختار احد الطرفين بالارادة
بلا مرجح لا مع قطع النظر عن الارادة فلا بد ان يكون بدخلية العلم
بالاصلح وهو مع الذات كاف في صدور الحادث ولا حاجة الى تعلق
الارادة فكما ان الفعل عندهم مترتب على الذات مع الصفة مع العلم
بالاصلح في وقت معين وتعلق الارادة به في ذلك الوقت كذلك الفعل عند
القائلين بعدم زيادة الصفات مترتب على الذات في ذلك الوقت
فالجواب مشترك فتامل فيه وقد فصلنا الكلام في حدوث اول الاجسام
فيما كتبنا في الفصل الثالث من الجواهر وحيث يجب الفعل فالفعل الصادر من

القادر

بلغ مقابلة بعون الله

القادر لا ينفك عن وجوب باعتبار وهذا موافق لما مر في بحث الوجود من
ان الممكن ما لم يصر واجبا لم يوجد فيه ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
وانما ينافيه اذا لم يمنع الترك اصلا في المواقف وذكر بعض الاعلام انه يجوز
ان يقول ان الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات
ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على
تفسير الحكماء من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء في الازل
فيفعل بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام
الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان ممتنع فليف
يحكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن
متعلقها بالمراد في الزمان كما يحكم به المتكلمين انتهى ووجه دفع ان المنافاة
انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست
كذلك بل مع العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون
العلم عين الذات غير مضر اذ المتوقف اثر العلم بالاصلح والحقيق كيفية الارادة
وكيفية العلم بحث آخر سبحان الله تعالى وقد كما حال وجود الاثر او اقول
اختيار هذا الشق ايضا متصور اذ لا شك ان التمكن من الفعل والترك مر
في حال واحد باعتبار واحد لكنا اختيار الشق الثاني باعتبار الا التمكن من
الفعل ثابت في الحال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق
الاول بان الفعل واجب حال الوجود التمكن من الترك يكون متقدما على حال

الوجود فلا ينافي الوجود في الحال واما القول بان وجوب وجود الاثر بالايجاب في
الترك بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر كما ذكره بعض الاعلام فلا
ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء كما لا يخفى فالوجه في السند ما حررنا قوله
يعني نختار انها حال عدم الاثر آه قال بعض الاعلام لقائل ان يقول الشيخ
ثانيا الحال من وجود الفعل وعدمه فيعود السوال على التقديرين فلا يتحقق
القدرة على المستقبل فيحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في
الجواب واقول عود السوال على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وجود الفعل
ثانيا الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق
القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان دفع لكل طرف لا ينفك عن وجوب
ولزوم وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره واعلم
انهم اختلفوا في ان القدرة اي الصفة التي تؤثر وفق الارادة هل
متعلقة بالطرفين على السواء اولا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين
على السواء واختاره المص وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد واختلفوا ايضا في ان ~~القدرة~~ القدرة هل هي مع الفعل او قبل
فذهبت المعتزلة الى الثاني واختاره المص واحتج عليه بوجوه
ثلثة وذهبت الاشاعرة الى الاول وقد فصل الشارح الكلام في بحث
القدرة من الاعراض فلا نطول بذكره قوله لان نسبة القدرة آه هذا
انما يتم على ما ذهب اليه المص حيث قال في بحث القدرة وتعلقها
بالطرفين واما على ما ذهب اليه الاشاعرة من انها متعلقة بطرف واحد

كما تر

كما تر فلا وتحقيق الكلام موكول الى محله قوله يعني ان القادر آه حاصل الجواب ان الملازمة
الاولى ممنوعة وما ذكر في البيان غير تام لان الطرفين هو الفعل والترك لا الوجود
والعدم حتى يلزم كون العدم مقدورا او عدم الفعل ليس فعلا للقادر حتى يلزم
ان العدم الازلي اثر ازلي او ان العدم نفي لا يصلح آه ويمكن الجواب بمنع بطلان
اللازم والا لم ان الازلية تنافي المقدورية مستند الجواز ان يكون تقديم
الارادة على المقدور ذاتيا لا زمانيا كما ذكره المدقق الدواني في حواشيه على

زمانيا

نفي ثبوت المعدوم من هذا الشرح ويتوجه عليه ما اقول من ان الازلية تنافي
المقدورية بالمعنى المراد عند اهل الاسلام وهو صحة وقوع الفعل والترك
كل في وقت اذ هذا انما يتمشى على تقدير تقديم الارادة على المقدور
زمانا ايضا فليتدبر وبانه يجوز ان يكون اثر التي دوام استمرار العدم الازلي
العدم وبان القدم المطلق في محض لا ذات له لا مطلق العدم حيث
وقد تقرر ان علة العدم عدم علة الوجود قوله اي قدرة الله تعالى
شامله آه هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون
بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما في المواقف وقد عرفت
ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون اصل
القدرة لا عمومها الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب
وحركاتها موثرات طبيعية في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في
خسوف فلك القمر من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في
المواليد وانت خبير بان هذا ايضا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يقدر

بلا واسطة او واحد كما مر في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوسي
التي يقولون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما
في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال
ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وذلك ان نقول اذا لم نفعل القبيح
لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يستلزم صحة صدور ذلك
الشيء في وقت وصحة عدمه وقوعه في وقت آخر الخامس ابو القاسم
البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس
الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه
عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب
المذكورة واقول في اثبات هذا المطلب ان الواجب تعالى بري عن النقص
من كل وجه ولا شك ان عدم قدرته على شيء يكون مقدورا نقص خصوصا
اذا كان الشيء ممكنا بعض خلقه تنزيهه عنه لظهور انه لا يتصور ان يكون ممكن
اكمل من الواجب بوجه وهذا وان كان خطابيا يقنع به النفس وهو خير فيها
كالبرهان المفيد للتعيين وقال بعض الاعلام لا خفاء في ان امكان الصدور
من الشيء بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور
عن الشيء بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ماله امكان الصدور عن الشيء ~~له امكان~~
~~الصدور عن الشيء~~ امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ماله امكان الصدور عن الشيء فمن جوز
كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار انه ممكن لا شيء محض وما كان

كذلك

كذلك لا يصح ان يصير موجدا لكون عدمه بجميع الممكنات بالايجاد الواجب وقدرته ومن جوز
كون الممكن مؤثرا كالاشاعرة جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان
القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة
بجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه
بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلق مع الاتفاق على ان
صدور بعض الكائنات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى انتهى واقول لا يبعد ان يمنع
الكلية المذكورة او لا مستندا بالقول المنجم والقول المنسوب الى النظام فالتوجه في
بيان هذا المقصود ما ذكرنا قوله لان علة المقدورية عامة الخ هذا الاستدلال لا
يتمشى على القول بزيادة الصفات على الذات للزوم كون القدرة الزائدة
على الذات مقدورا لكونها ممكنة لا يستحيل له تعدد الواجب مع انها ليست بمقدورة
كما عرفت قوله لا نسلم ان الامكان علة المقدورية وقد مر المستند فتذكر ولا يبعد ان
يقال اريد بالعلة المصحح بحيث المصحح للمقدورية الامكان بناء على ما سبق وح يندفع
منع الشيء مستندا لما ذكره وقال بعض الاعلام لما كان الامكان علة محتاجة الى
المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
المليين فثبت بذلك كون الامكان علة محتاجة الى المؤثر التي دار قوله ولو
سلم فلا نسلم ان كل ما هو اه قال بعض الاعلام لما كان مقدور المقدور للشيء
مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت شمول
قدرته لجميع المقدورات واقول من جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له

قوله

بلا واسطة مستندا بما ذكر وان اريد ان مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها
تم ولا يثبت بقول قدرته بجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت
بما ذكر بقول قدرته بجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى شمولها
بجميع المقدورات بلا واسطة فيقصون خلق الاجسام اه تحصيل السند
ان خلق الاجسام لكونه مقدورا للبارى تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد
افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية
بالنسبة الى الله تعالى ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد فاندفع
ما ذكره بعض الاعلام من ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى
بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال
العباد كما يعلم من ادلتهم ووجه الاندفاع انه ليس مقصود الشارح من
السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها
تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يقال ان المعتزلة لم ينفوا ذلك بل المقصود
ما حررناه لك بلا خفاء فافهم قوله ان المقتضى للقدرة هو الذات اه اقول هذا
بظاهره مخصوص بمذهب الاشعرى القائل بزيادة الصفات على الذات
ويتوجه عليه ان كون الامكان مصححا للمقدورية يستلزم كون الذات فاعلا
مختارا مستغنيا عن القدرة الزائدة ولا يتصور ذلك كما عرفت وايضا كون نسبة
الذات على هذا القول الى جميع الممكنات على السواء محل بحث الا ان يراد با
لممكنات ما سوى الصفات وظاهر الدليل على وجه يلائم مذهب الحق هو ان
المقتضى لاثار القدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان الى آخر

التجويز

التجويز قوله ونسبة الذات الى جميع الممكنات اه فيه منع مستندا بقول الفلاسفة
القائلين بان الممكن الاول صادر عنه بلا واسطة دون الباقى فتأمل قوله من ان
المعدوم ليس بشىء اه بناء على نفى الوجود الذهنى وايضا الاشاعرة اتفقوا
على انه لا واسطة بين الوجود والعدم فلو كان الممكن غير مقدور للواجب لم يكن الممكن المعدوم
عن العجز فلم يكن مقدورا اصلا لكن المقدمة الاولى ممنوعة لا يمكن فلا فالمعتزلة
القائلين بالثبوت فى الخارج المنفك عن الوجود فلا يتصور اختلاف فى نسبة
الذات الى المعدومات الممكنة لا مطلق المعدومات او بعض المعدومات متحقق
لا ثابت فى الخارج قوله وعلى قانون الحكمة اى القانون المذكور وهو ان
المعدوم له مادة وحيث قرروا ان الحادث مسبوق بمادة ومدة وقال بعض الاعلام
على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد موجد الا الواجب الوجود بالذات الذى
[illegible] فان الممكن ليس له فى حد ذاته وجود فلا يوجد شيئا بدل
على ذلك ما نقله صاحب المحاكمات عن بهمنيار انتهى وقد عرفت ما يتوجه على ما نقله قوله جاز ان
يستعد المادة اه قال بعض الاعلام هذا لا يوجب تجويز صدور الممكن عن غير
الواجب اقول اذا كانت المادة مستعدة لحدوث الممكن دون اخر لم يكن نسبة
الذات الى جميع الممكنات على السوية كما صرح به الشارح بقوله وعلى التقدير بن
اه وهذا استعداد لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب ثم اذا لم يستعد المادة
لحدوث ممكن آخر لم يكن تاثير فتأمل لا يقال ان المصحح للمقدورية هو الامكان وهو قد
قوله اعظمها الثنوية فانهم قالوا اه هم القائلون باصلين ازليين احدهما النور
والثانى الظلمة بخلاف المجوسية فانهم بحدوث الظلام وشبهه غير معقول

عن ارسطو انه قال في دفع الشبهة ما حاصله ان الله تعالى يوجد ما لا شر فيه اصلا وما يكون
خيريته غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا يصح قولهم لا يمكن
ان يوجد الشر والى تقرر انما الوجود خير محض لا يتصور شي لا خير فيه اصلا او شره غالبا
او تساوي فيه الخير والشر **قوله** فالثانوية آه الثانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم
الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد
عيسى على نبينا عليه السلام احدث دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح
ولا يقول بنبوة موسى على نبينا وعليه السلام والديصانية اصحاب الديصان اثبتوا
اصلين نورا وظلمة النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر طبعا واضطرارا كذا في الملل و
النحل **قوله** فاعل الخير هو النور آه قال العلامة في شرح الاشراق ان حكماء الفرس
قايلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان
فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدا
الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء
فارس الخايضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله في مدحهم
لو كان الدين بالثريا لناله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة
كفرة المجوس القايلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم
مشركون لا موحدون وكذا من ثبت مؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة الحاد
ماني البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية القايلين
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة
انتهى واقول يظهر منه ان كفرة المجوس ارادوا بالنور والظلمة ظاهرهما وقوله

سابق

سابق لان المبدا الاول اثنان آه ينافيه الا ان يتوقف باستثنائهم من اهل الفضل و قوله
وكذا من ثبت آه يدل بظاهره على ان حكماء الفرس مشركون لا موحدون مع انه
نقل من النبي صلى الله عليه وآله ما ينافي مدحهم فتأمل **قوله** فانهم قالوا آه يظهر مما
نقلنا من شرح الاشراق ان هذا قول حكماء الفرس لا الثنوية والديصانية لكن
المذكور في الملل والنحل ان الديصانية زعموا ان النور حي عالم قادر حساس
دراك ومنه يكون الحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات
لا تميز لها وان الشر يقع منها طباعا وان النور لم يزل يلقى الظلمة با
سفل صفحة منه وان الظلمة لم تزل تلقاه باعلى صفحة منه **قوله** فاعل الشر
اهرمن آه واي داهر من ليس شرا بل انما يصدر منه **قوله** اللهم الا ان يراد
آه او يراد كما ذكر بعض الاعلام وان كان بعيدا من الخير ما يكون خيرا محضا
ولذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر
محض ولك ان تريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه
الا الشر وهذا ايضا غير لازم مما ذكر **قوله** فلا يختص آه هذا انما هو على تقدير حمل
على الخير والا فاذا اريد بالخير من يغلب خيره على شره ففي بعض الافعال وبالشرير
من يغلب شره على الخير في البعض الآخر فيختص **قوله** اتفق جمهور العقلاء على
انه عالم قد خالف فيه من قال انه لا يعلم شيئا وينسب هذا القول الى بعض قدماء
الفلاسفة على ما في المواقف وشرذمة قليلة من القدماء مما لا يعبا بهم ولا بقضية
الى كلامهم ونهوا الا انه لا يعلم ذاته ونعم ما قال بعض الاعلام من ان ظني انه لم
يذهب احد من العقلاء الى علم الواجب تعالى بل الى نفي العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء

طنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه دليلهم الذي استدلوا به البعض الذي ينفي العلم
بذاته اي نفوا العلم الزايد كما يشعر به دليلهم وذكر شارح الطوالع ثلث ادلة
نقلا عن النافين للعلم الاول انه تعالى لو علم شيئا لعلم ذاته واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه لو علم شيئا لعلم انه يعلم ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل
لان علمه بذلك الشيء يستلزم امكان علمه انه يعلم ذلك الشيء وصحة الملزوم يستلزم
صحة اللازم فصحة علمه بالغير يستلزم صحة امكان علمه انه ذلك يعلم الغير وصحة
الامكان يستلزم الامكان وامكان علمه انه يعلم ذلك الغير متضمن لعلمه بذاته
واما بطلان اللازم فلان العلم عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
او عن حصول صورة المعلوم في العالم وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الشيء عالما
بذاته اما على الاول فلان الاضافة بين الشيء ونفسه مستحيل لا يستلزم الاضافة
الشيئين واما على الثاني فلاستحالة حصول الشيء في ذاته ويتوجه عليه وجوه
من البحث الاول ان الملازمة الاولى ممنوعة وما ذكر لبيانها غير تام اذ صحة
الامكان لا يستلزم الامكان بمعنى القوة القريبة بل انما يستلزم عدم الامتناع
الذاتي وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى الثاني انه علمه تعالى بذاته عين ذاته
بمعنى انه غير غايب عن ذاته ولا محذور الثالث ان الاضافة انما يستلزم تغاير
الطرفين بوجه ما لا بالذات فتصور بين الشيء ونفسه كما سيجيء في الشرح الرابع
البعض يعلم الان في هذا الاثر اخلاصة الدليل هاهنا ان الدليل الثاني
ان علمه تعالى ليس عين ذاته فهو صفة قايمة بذاته فيكون ذاته قابلا له وفاعلا
وانه تعالى وقد عرفت ان علمه عين ذاته وسيجيء تفصيلا وقد مر في الشرح ان الشي له

كونه

كونه قابلا وفاعلا ممنوعة ولعل الثاني للعلم نفي الصفة الزايدة على الذات
والا يلزم ان يكون الذات قابلا وفاعلا لها فتامل الثالث ان العلم اما ان
يكون صفة كمال اولا يكون ذاتا ما كان يمتنع ان يتصف الواجب به اما الاول
فلان الموصوف ناقص في حد ذاته مستكمل بغيره الذي هو العلم وانه في الحق فيه
تم واما الثاني فلانه يجب تنزيهه تعالى من النقص اجماعا واجيب عنه باختيار
الشق الاول ومنع كون الموصوف به ناقصا بذاته مستكملا بغيره لان هذه الصفة
صفة كمال لكون الذات متصفا به لا لان هذه الصفة كمال في ذاته بسبب كونه
متصفا بها وفيه ما فيه والظاهر في الجواب ان يقال ان علمه عين ذاته على ما سيفصله
قوله وجاز ان يكون فوقه آه يعني اشتمال افعاله على لطايف الصنع وبدايع
الترتيب كاف فيما هو المقصود اذ العقل يحكم بالضرورة بان فاعل هذه الامور
المشتملة على تلك اللطايف والبدايع عالم ولا يضر ما جوز ان يكون الكمل من ذلك
في بادي الرأي لانه يتصور اكمل من ذلك نظرا الى حال الكل لكونه خلاف الواقع
وهذا انما ثبت بعد ثبوت علمه وحكمته قوله على بعض العقلاء النافين للعلم
قوله لم يورده المصنف من استدلال المتكلمين واقول يمكن على علمه تعالى بان الجهل
نقص يجب تنزيهه عنه خصوصا اذا لم يكن ذاته آبيا عن ان يكون عالما لكونه
واجب الوجود قوله ولا يتصور ذلك الا مع العلم وهذا يدل على عموم علمه
لما ثبت من عموم قدرته قوله ويرد عليه آه قال بعض الاعلام لعلهم تمسكوا
في عموم علمه تعالى بجميع المعلومات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ولا يرد
عليهم لزوم الدور قوله والتكلف ان هذا آه اي منع التوقف مكابرة لما نتعلل من

الكتب

ثم حركة في هذا المبحث ان منع توقف التصديق بارسال الرسل وانزال
على التصديق بالعلم والقدرة مكابرة واما منع توقف التصديق المذكور
على التصديق بالكلام فله وجه صحيح اذ لا مدخل له في ذلك التصديق الذي
يحصل بالمعجزة كما صرح به [illegible] الشيخ وقال المصـ في شرح النمط الثالث
من الاشارات في جواب ايراد الامام الرازي على الشيخ حيث اورد
عليه ان القول بان المعجزات دال على صدق صاحبه مبني على القول بانه تع فاعل مختار
العالم بالجزئيات انكم ينبغي ان لا يقولون به بهذه العبارة ان الامور
الغريبة التي تسمى بالمعجزات قولية وفعلية والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست
الفعلية المختصة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على
صدقهم انتهى وتفصيل الكلام فيه محل آخر وافيد في رسالة دليل الهدى
ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق
بشهادة امور خارقة للعادة على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة
ريب في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تع موجود وجزم به العقل
قطعا في ذلك بحصول العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وعلى هذا منع التوقف
لا يكون مكابرة ولا يخفى ان هذا العلم انما يحصل لشخص علم صدق النبي ص
بهذا الوجه لا لكل احد وهو ظ وقال بعض الاعلام يمكن ان يقال
اراد من تمسك في كونه تع عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم
على ايجاد الممكنات في الاعيان وح لا يتوجه الايراد المذكور واقول
توضيح ما ذكره ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب انما يتوقف

على التصديق

على التصديق بمطلق العلم والقدرة لا على التصديق بالعلم المتقدم
على الايجاد حتى يلزم الدور ويتوجه عليه ان التصديق بارسال الرسل لما توقف
على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في تحقيق القدرة كما
لا يخفى على العارف المنصف قوله وقد مر الكلام فيه مستقصى في اوائل
النظر من الاعراض متعلقا على مباحث القدرة عند شرح قول المصـ والتعقل
والتجرد متلازمان ولا باس باعادته لخفائه فنقول ان كل مجرد لبرائته
عن الشوائب المادية المانعة من المعقولية يصح ان يكون معقولا وكل ما هو
كذلك فان ماهيته ان يكون معقولة لعدم احتياجها الى عمل يجعلها صالحا
يصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله
يستلزم ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور
المعقولة العامة والحكم بالشيء على الشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان
يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما كان كذلك يصح ان يكون مقارنا
لمعقول آخر وهو ظ وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات
يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته لان كل ما يصح ان يقارن
غيره من المعقولات اذا وجد في الخارج يصح مقارنته كذلك لان صحة
مقارنة المطلقة اي الاستعداد للمقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة
في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدم على المقارنة في العقل
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون استعداد المقارنة

المطلق متقدم على المقارنة في التعقل فلم يتوقف عليه فلزوم الدور فاذا وجد
مجرد قايم بذاته في الخارج يكون صحة مقارنته المطلق للجزء المتوقفة على
المقارنة في التعقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل لان قيامه
بذاته ينافي ان يكون مقارنته للجزء بطوره فيه او حلولهما في ثالث فتعين
ان يكون بحلول الجزء فيه لانحصار المقارنة المطلقة في الثلثة المذكورة
فصح ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته
يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة
المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير مستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل
ذلك الغير وهذا مستلزم لتعقله ذاته لان تعقل التعقل يستلزم تعقل المحكوم
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين الرافع للاثنينية فتعين الاول وهو دايما حاصل له لا
يغيب عنه اصلا فثبت ان كل مجرد عاقل انتهى محصل ما ذكر [illegible] وعليه
ايرادات ذكرها [illegible] في شرح اثبات الواجب اولا ان المصنف
ذهب الى ان علم الواجب تع عين ذاته فكيف يستدل بما ذكر على علمه
للتفرقة في الدليل على ان التعقل مقارنة المجرد مقارنة الحال لمحله وهذا يدل

على زيادة العلم على الذات وثانيا ان الدليل منقوض بالاحساس والمحسوس بان يق
ما ذكرتم جار فيه فنقول كل محسوس حاس فانه يمكن ان يقارن محسوسا اخر في الحس
وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي فاذا
قام بذاته وقام به محسوس اخر به فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا فانه
يمكن ان يقارنه محسوسا اخر في الحس وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي
فيصح المقارنة في الوجود الخارجي فاذا قام بذاته وقام به محسوس اخر
فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا قوة او فعلا وليس كذلك واقول ويمكن ان
يجاب عن النقض بانه ليس من شان المحسوس الا الحس حتى يلزم كون كل
محسوس حاسا بخلاف المجرد فان من شانه التعقل كما مر ثم اقول يرد على الدليل
ايراد اخر وهو ان المراد بالصحة والامكان الماخوذ فيه هو الامكان الا
ستعدادي وهو مسبوق بالمادة على زعم الحكماء كما مر في اواخر مبحث الوجود
في الترجيح والمجرد خصوصا الواجب بري عنها واينما قرروا ان الواجب تع
ليس له حالة منتظرة وكذا العقول العشرة فلا يصح ان للمجرد استعداد المقارنة
المطلقة المتقدمة عليهما انتهى فافهم والظاهر ان يحمل قول المص والتجرد على ان
الواجب تع مجرد من شوايب المادية المانعة من التعقل اي العلم الكامل
فيجب ان يكون عالما لان علمه حضوري يكفي فيه عدم غيبة المعلوم عن المجرد
وقال بعض الاعلام يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عاقل بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشا عالميتها ليس الا تجردها وبالجملة حكم الحكماء بان
كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشا من التفتيش من احوال النفوس المجردة

الآن بينه وادراكها هناك آه وفيه نظر لا يخفى قوله لان ذاته جز غايب آه يعني ان
المراد بالحضور المذكور عدم الغيبة فلا يتوجه ان الحضور يقتضي المغايرة بين
العالم والمعلوم فيلزم عدم علم شيء بذاته شيء من ذلك وتحرير الدليل ان
العلم والتعقل عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن العلايق المادية
وذاته تعالى جز غايب عن ذاته مجرد عنها فيكون عالما بذاته ولا يخفى ان العلم
في هذا المقام الا بذاوح يندفع المنع الذي اورده الشارح اولا عند الاطلاق [نطلاق]
ولعله منه بذلك فنزل عن المنع بقوله ولو سلم هذا واعترض الاشراقيون
على الدليل المذكور بانه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه مجردة عن الهيولى
لكانت الهيولى شاعرة بنفسها اذ هي ليست بغير شيء وبمجردة عن الهيولى
اذ لا هيولى للهيولى ولا يغيب عن نفسها ان عني بالغيبة البعد الذاتي لامتناع
بعد الشيء من نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد جز غايب
من ذاته ممنوعا ولم يصلح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا لنفسه لامتناع تعليل
الشيء بنفسه واقول لا يبعد ان يقال المعتبر في كون الشيء الموجود الغير العالم بجوهره
عاقلا لنفسه تجرده عن الهيولى اي عن علايقها اللازمة لها كالاين والوضع
وغيرها من الامور المانعة من التعقل في زعمهم والهيولى ليست من هذا [القبيل ح]
بكونها غير مجردة عن العلايق المذكورة المانعة من التعقل عند القائلين
ثم نقول الشعور والانكشاف والتعقل انما يحصل لعدم غيبة المجرد المذكور عن [والانكشاف ح]
ذاته ويؤيده ما ذكرنا ما قرره الاشراقيون على ما في حكمة الاشراق وشرحها من
ان النور هو الظهور فذاتية وهو اما دوات جوهرية قايمة بنفسها كالعقول

والنوس

والنوس الحق هي نور المحض او هيئات قايمة بالغير وهي النور العارض والنور المحض
الغير الحاسي اي الجسماني عالم بذاته لانه نور بنفسه فهو ظاهر آه بنفسه وقال بعض الاعلام
وقع الاعتراض ان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس الا للموجود ولم يحصل
مجرد التجرد عن الهيولى دليلا عليه والوجود هو الظهور او مستلزم له والهيولى ليست
موجودة بالفعل في حد نفسها بل حقيقتها القوة واقول وجوه البحث فيه ظاهر
فتدبر قوله يوجب العلم بالمعلول قد مر الكلام آه ذكر الشارح الكلام فيه في مبحث
العلم من الاعراض عند شرح قول المص وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول قوله ولم لا يجوز ان يشترط فيه آه قال بعض الاعلام عدم جواز
اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم معلوم على ان ن
نفسه واما كون الحواس غير عالمة ما نفسها فيجوز ان يكون لكونها غير مجردة لا لاجل
الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح الاستفسار عن عدم
الغيبة المفهوم من قوله جز غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد
فتجرده لا يستلزم العلم كما في الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالتعلمية [بالعالمية ح]
وان اريد به الشعور والانكشاف فهو اول الكلام جز بين ولا مبين من ذلك
الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل
كما هو مذكور في المواقف انتهى ولا يخفى ان المنع الثاني مندفع بعدم جواز
اعتبار الاشتراط كما ذكره واتصف بالحواس لا الاندفاع من تقرير الشارح
والمنع الذي اورده في التقرير الاول لا يندفع بمجرد اخذ التجرد والاستقلال
كيف وهم يبرهنون على ان كل مجرد عاقل ودعوى البداهة في امثال هذا

المقام غير مسموعة والمحقق لما ذكرنا من ان الشك حمل كلام المص على ما قررنا لعدم توجه بعض
الايرادات الموردة على ما حمله الشارح قوله والوجه الاخر اطبق اه عبارة المص في
الوجه الاخر اظهر في الانطباق بما ذهبت الاشاعرة اليه من ان الله تعالى فاعل لكل شيء
بلا واسطة وكذا منطبق لمذهب المعتزلة القائلين بان الله تعالى فاعل للموجودات
من الارضين والسموات الا بعض الحركات الاختيارية الصادرة من العباد
كيف والشك من الاستناد بلا واسطة وعلى الطريقة المشهورة من الحكماء لا يستند
اليه بلا واسطة الا العقل الاول فيحتاج هذا الابعد كل البعد حمل قول المص لا غير
عام على انه غير مخصوص بالحكماء ولا يخفى على من تتبع كلام المص في هذا الكتاب
انه لم يلزم منى شيء مما ذكر فيه استناد الجواهر من الارضين والسموات والاعراض
التي فيها الى الله تعالى بلا واسطة فلهذا اتم الشك الاستناد وقد يستدل على
ان الله تعالى عالم بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث موجود وكل ما هو كذلك
لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته وهو حاصل له
بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وليس له حالة منتظرة واثبات المقدمة
الاخيرة يقتضي بسط في الكلام قوله وسبق الشيء اما بنفسه كما سينقص بعلم الاول
ذاته كما مر قوله وسبق الصفة الى الذات لكنه لتحقق التغاير بينهما بل بحصول
الاشياء بنفسها عنده تعالى الشارح في اوايل بحث العلم من الاعراض القول بحضور
المعدومات في الخارج واقوالها خصوصا الممتنعات مشكل جدا اذ لا حق يبقى
ثابتة حتى يتصور حضورها عنده ومحصل الاعتراض ان المليين اتفقوا على ان
علمه محيط بجميع المعلومات كلية او جزئية واذا لم يكن علمه بارتسام صورة مساوية

للمعلوم

للمعلوم حاصلة فيه يكون حضورها ولا حضور للحوادث قبل الوجود وكذا للممتنعات لوجود
فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث قبل الوجود وبالممتنعات اصلا
واقول قد تقرر ان علمه تعالى عين ذاته بمعنى ترتب الانكشاف على نفس الذات
كما ان الانكشاف يترتب على صفة العلم فلما كان العلم زايدا على الذات فذاته تعالى
علم بذاته وبالاشياء المغايرة للذات كما ان الضوء الكامل علم بالاشياء ولما كانت
ذاته تعالى منكشفة انكشافا تاما عليه بذاته لا بالارتسام وبهذا الانكشاف ينكشف
الاشياء المغايرة لذاته لكونه علة متقدمة للاشياء بواسطة اولا والعلم التام
بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلوم كما في المعلومات والحوادث قبل
الايجاد متميزة بهذا الانكشاف غير غايبة عنه والمعدومات الخارجية قبل الوجود
متميزة غير غايبة عنه بهذا الانكشاف وكذا الممتنعات ولا سبيل لنا الى معرفة
كيفية هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته ولا اشكال في ذلك
كما لا اشكال في عدم معرفة كنهه كيف وكيفية هذا الحضور انما يعرف بعد معرفة كنه
ذاته ولعل هذا هو المراد مما نقل من الشيخين ابي نصر محمد بن طرخان الفارابي
وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري من ان علمه تعالى بمعلوماته تفصيلا في
علمه بذاته والشهود العلمي المشهور هو هذا الحضور وهذا غاية ما يقال في هذا المقصد
الذي تحير فيه الفحول من ذوي العقول وفي ما ذكره لبعض الاعلام نقلا عن بهمنيار
نوع تاييد لما ذكرنا حيث قال اذا كان واجب الوجود يتعقل ذاته تتعقل لوازم
ذاته والا ليس تتعقل ذاته بالتمام ويلايمه كلام الشيخ في الفصل السابع من المقالة
من الهيات الشفا حيث قال ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكا انها
من شانها انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي

محيطا بالوجود الى حصل والممكن انتهى والمراد بالممكن الحادث الزماني فتامل في كلام
رح يظهر تحقيقه ما ذكرناه ولا فيده في شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تعالى
بما ليغاير ذاته خمسة الاول انه نفس ذاته جزئيا بو عليه وهو مذهب القدماء من المشائين
الثاني انه صور متعلقة لا في محل وهذا منسوب الى افلاطون الالهي الثالث انه
صور قايمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي في توجيه كلام الشيخ
في الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم هو ذات المعلومات الخارجية
الخامس من الصفات الحاس انه يكون بتصوره او صور قايمة بذاته واليه
ذهب الصفاتية من المتكلمين ثم افيد انه لا يذهب عليك انه يلزم على اكثر
تلك المذاهب ان لا يكون علمه ببعض الاشيا فعليا اي سببا لوجود المعلوم
في الخارج وان لا يكون خلقه وايجاده لعلمه وتحصيل علمه بعلم وارادة وفيه ما لا
يخفى انتهى واقول يجوز ان يكون ذاته تعالى علما فعليا للصور المعلقة تعقل
الاول وقال بعض الاعلام المتاطين وهم اساطين الحكمة مذهبين احدهما
انه كان ولم يكن معه شئ واول ما يصدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات على ما هي عليه في العلم المتقدم وبه قال انكساغورس
الملطي وثانيهما اختيار ثالس الملطي اول اساطين الحكمة على ما في الملل والنحل
وهو ان اول ما صدر عنه جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وعلى المذاهب
يكون جوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب
الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد على هذا المذهب انتهى
اقول الصور العلمية للموجودات العينية غير صادرة بالعلم على المذهب الاول ولم
يعلم انها غير قايمة بمحل كالصور المتعلقة المنسوبة الى افلاطون او قايمة بذات الواجب

على طبق

على طبق مذهب الصفاتية وكل منهما بحث والمذهب الثاني هو ما ذكره المحقق في توجيه
كلام الشيخ في الاشارات حيث يستفاد منه ان علمه تعالى صور زايدة على الذات
وذاته علم تفصيلي بالصادر الاول واجمالي بغير الصادر الاول والصور التي في
الصادر الاول علوم تفصيلية بغير الصادر الاول من الموجودات هكذا حقق علم
الواجب بعض الاعلام ومحصله ان العلم الاجمالي عين الذات والتفصيلي زايدة
على الذات ودفع بذلك اشكال علم الواجب بالممكنات قبل الايجاد ولزوم احتياج
الواجب في العلم التفصيلي الى غيره كالاحتياج في الصفات الاضافية كرازقية زيد
وغيرها وفيه والمشهور في دفع هذا الاشكال من كلام المتكلمين ان العلم الزايد
على ذات الواجب قديم والتعلق حادث واورد عليه المحقق الدواني
بان في ذلك التزام بعدم علمه تعالى في الازل بالحوادث اذ العلم ما لم يتعلق
بشئ لم يتصف صاحبه بالعالمية وافيد في شرح الهياكل وتوضيح الزوراء انهم اذا
قالوا العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم الخارجي وذلك انه على كنه
ويصير مبدا الانكشاف فيه تم ما ذكروه ولم يلزم تحقق المعلوم عند تحقق العلم
ولم يصح قوله اذ العلم ما لم يتعلق الخ اذ اراد بالتعلق ما يستلزم تحقق
المتعلقين ولن ينفع اذا اريد غيره ومن حكم بان التعلق حادث فلو
اراد بالتعلق غير ما ذكرنا من المحكمات بل اراد النسبة والاضافة التي
بينهما بالفعل ويمكن ان يقال على تحقيق بعضهم ان تعلقات العلم بالمعلوم
بالعرض حادث واما المعلوم بالذات فهو نفس العلم وبه يندفع الا
ثم اورد على نفسه بان التعلق بالمعلوم بالعرض اذا كان حادثا يلزم تحقق

شكال

العلم بدون المعلوم وهو محال فاجاب بمنع استحالته واحاله بعض الناس في رد
الاشكال المذكور في رسالة سماها بالمعارف وزعم انه الهم به ولا يخفى ما فيه على
البينة ولم يلزم المحقق لزوم تحقق المعلوم عند تحقق العلم بل منع وذكر المحقق
الدواني في شرح الزوراء في حل اشكال كيفية علم الباري في الازل بالحوادث
التي لم يوجد الى الآن والجواب على تعالى عن التبدل والانتقال فانه لما خفي
على كثير من اهل الجدال ان الحوادث لا ترتب لها بالنسبة اليه تعالى اذ هي من
الازل الى الابد امر واحد مستمر فان الامتداد الزمانى الذي هو الموجود بالزمان و
المنطبق عليه من الحوادث باسرها امر واحد يلزم له خط واحد لا اجزاء له بالفعل و بنسبة
الازمنة والحوادث المنطبقة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه
ان الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي المتوسط بين الاوضاع
المفروضة يرتسم منها في الخيال الامتداد الذي هو الموجود في عرف اهل النظر
بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد المتوهم وكما لا اجزاء
للزمان بالفعل لا اجزاء لتلك ايضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد
العنصرية في كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال
وحدتها واستمرارها وكما لا اجزاء لها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة فرضا بالفعل
في الصور المتعاقبة انما حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات
الافلاك والزمان الى مقابل نسبة الالوان والكميات في الحركتين بالفعل كذا
لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما ترى من استمرار بعض الصور وتعاقبه
زمانا ما يلزم له ما ترى من استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئا

منها

منها لا يستمر ولا يبقى زمانا لكن قد لا يظهر التفاوت للحس بعلته فيتخيل انه مستمر واحد وارد
لذلك تمثيلا في الزوراء بقوله اذا اخذت امتدادا مختلف الاجزاء في اللون كحبل
اختلف اللون في اجزائه ثم امررته في محاذاة ذرة او نحوها مما يضيق حدقته
عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد ليس تلك الالوان المختلفة متى فيه في
الحضور لديها فانها تتعاقب في الحضور لدى الحضور عندك لقوة احاطتك
فاعتبر وايا او لا الا بصار والحكم انظر واعلم نحو بالجزئيات على الوجه الجزئي
لعدم اطلاعهم على جلية الامر ووجود الحوادث عبارة عن انقراضها باعتبار
الحضور لديها وزوالها عبارة عن الغيبوبة بالنسبة الينا ووجه حضورها
وغيبوبتها بالنسبة الينا ان الآن يعرض لنا انما امر متعين موهوم واقع بين
طرفي الماضي والآتي كالآن الموجود في الزمان والحركة الحاضرة الموجودة
بحد مخصوص من انايشغلها المدركة فهو حاضرة وما سواها فان اتصف قبل ذلك
بالمقارنة بحد مخصوص من الآنات فهو ماض وان لم يتصف بعد فهو مستقبل
انتهى مقالته في الزوراء وشرحه وهذا طور وراء طور العقل وعلى طريقة
اهل النظر والاستدلال وجوه البحث فيه ظاهرة واعلم ان الامام الرازي
في المباحث المشرقية نقل شبهة عن النافين لعلم الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وهو انه تعالى لو علم ذاته لصح ان يعلم علمه بذاته والعلم بذاته ليس عين
العلم بالعلم بذاته كما يشهد به البداهة ولانا اذا علمنا شيئا ثم علمنا العلم
بذلك الشيء يكون المعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني
هو العلم بذلك الشيء كيف ويصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني فالعلم في

متغاير انه وكل ما يصح في مخرج شيء فهو واجب الحصول له اذ ليس العالم منتظرا كما قرره ويمكن ان يقول
في العلم بالعلم بذاته الذي هو في المرتبة الثالثة وهكذا في الرابعة والى ما لا نهاية
وكل واحد منها مرتب على الآخر فيلزم ان يكون هناك علل ومعلولات متناهية لها
من اين لا نهاية لتوجيه هذا الاشكال بالنسبة الى كل واحد من الماهيات المعلومة
له تعالى سواء كان علمه هو الحضور او صورة حقيقية ذات اضافة او اضافة محضة
فانه يلزم اما صور متسلسلة او كيفيات او اضافات كذلك فلو كان الواجب عالما لزم
التسلسل ولا يخفى انه جاز في علم المعقول المجرد بزعم الحكماء ايضا انت خبير بان
هذا الوهم لا يدل على نفي علمه تعالى بذاته لا يجد دفعه فلا يتم ما نقلنا سابقا عن بعض
الاعلام من انه لم ينف احد علمه تعالى الا ان يلزم لا يعلم ذاته وهو يحكي لا يعرف او
يحتمل انهم لم ينفوا علمه بذاته لكن لزمهم من حيث لا يعلمون والفرق بين ما اجاب
الامام كما حمله ان اللازم ههنا عدم التناهي في الصور والكيفيات والاضافات
لانه لا اول فان اورد العلم بالذات والبرهان انما قام على تناهي الممكنات اذا
ادل ولم يقم على وجوب تناهيها الى آخره والحاصل ان هذا ليس تسلسلا في الامور
المترتبة لعدم الوقوف عند حد واقول لم لا يجوز ان يكون شيء من الامور المذكورة عند حد
وصح ان يكون كل منها للواجب تعالى فكل منها واجب الحصول بلا شبهة فلم يندفع
الشبهة بالجواب المذكور فالتوجه في الجواب ان علمه بذاته مستلزم لصحة العلم
بعلمه بذاته لكن استلزام ذلك الصحة العلم بالعلم بعلمه بذاته المستلزمة لحصول
هذا العلم الثالث له بالفعل ممنوع بل صحة حصول الجزء المتناهي تم كيف والجزء
المتناهي مستحيل الحصول وفيه نظر لعدم اولوية حد بالنسبة الى حد ذلك ان نقول ذاته تعالى

متعلقا بعلم بنوع التام

علم بكنه

علم بكنه تلك المراتب والتي هي اعتبارية صرفة وما يصح عليه يجب حصوله اذا كان
صفة حقيقية لا مطلقا لعدم لزوم القوة التي هي امكان استعدادي في موجود بزعم
الحكماء في الاعتبارية فتامل في المقام فانه حري بالتأمل التام قوله المتقدم لان
نسبة الحصول اليه الى آخره هذا المقصود دفع الاعتراض المورد على علم الواجب كما
صرح به في شرح الاشارات ومحصل الاعتراض ان حضور المعلوم عنده
ان كان بالارتسام لزم كون الشيء فاعلا وقابلا لشيء واحد بعينه وكونه تعالى
موصوفا بصفات سلبية واضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدي من كل وجه
كما مر في الشرح وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل الافلاطونية
وقد ابطلوها وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات
في العاقل فانك تعقل ذاتك مع انها ليست بمحل لها بل ان حصلت الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لنفسه
ليس دون حصول الشيء لقابله وهذا هو المراد من قوله لان نسبة الحصول

حصول صورة له

الى آخره وما ذكره بعض المحققين توضيح تلك النسبة الحصول له اشد كما صرح ولما
كان حصول المعقول للفاعل الذي هو بالوجوب اولى بان يكون علما اذ مدار العلم
على الحصول فكلما كان اشد كان اولى بان يكون علما واورد عليه المحقق الدواني
اولا بمنع كون الحصول للفاعل اولى بان يكون علما مستندا بان كون الشيء حاصلا
لشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم وحصوله له ووجود المعلول في الخارج للعلة
وحصوله لها وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا
النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم وثانيا بان هذا انما يتأتى في نسبة

لكون نسبة له

بالسواد
السواد اساق به الامكان واساق علو بالوجوب في نسبة الاولى منشأ الاتصاف
فلا بد ان يكون الثانية منشأ للاتصاف به او ساوى بها الا ان يقول به عاقل او نعلم
بان شئ يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اولى واقوى
من تلك النسبة انتهى والاولى كما افيد مدفوعا بان المنع خارج عن القانون
اذ المنقوض ضد دفع لزوم المحذور كما قررنا ما بدا انما لا يتوجه عليه المحذورا
المذكور ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه فتوجه منع موجه والثانية
ايضا مندفع بانه يتفرع على السند وهو خارج عن القانون وبما افيد
من انه لا يبعد ان يكون مقصود المصنف ان ما حصل للشئ قد يكون حصوله مستتبع
لاتصافه اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزم كلية الدعوى وان كلي
حصول كذلك وان كان موكدا او في محل السواد وهو المبدء غير قابل للاتصاف
به وما ذكر المصنف على ما قرره صاحب المحاكمات دليل خطابي لا قياسي فتهي
وتوجيهه ان حصول المعلول لعلته حصول شئ لشئ وكل حصول كذلك
مستلزم لحاملية الاول ومعلومية الثاني اذا كان على ما يلين لهما فحصول
المعلول مستلزم لذلك اذا كان كذلك وفيما نحن فيه كذلك فلزم ذلك وذلك
ما اردناه وتكون الكبرى خطابيا كان الدليل خطابيا ثم افيد ان تعريف
العلم الصادق على حصول المعلومات للمبدء الاول اذ العلم صورة ومهيته
حاضرة عند العاقل كما اعترف به المورد وقال ان الصورة في العلم الحضوري
خارجية وقال بعض الاعلام ان قول المصنف لان نسبة الحصول اليه اشد آه
لا يعني ان الاول ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية

نفا عليها

نفى عليها
التي قبل بيانه انه المستقبل في العاقلية اشد في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
التي بعينه التي لم يكن عليها الا بمشاركة الغير وان شئت فان حصول المعلومات للفاعل المستقبل
في الانكشاف اوسع في كونه حصولا لغيره من حصول الشئ لقابله ولا شك ان المعتبر
في الادراك هو الحصول للمدرك والحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك
النفس الاشياء في الصور الحالية فيه ويمكن ان يستفاد كل منهما مما ذكره المصنف في شرح
الاشارات بهذا او قول المستفاد من كلام المصنف ولا يستدعي آه اي دون المعلومات
الموجودة في الخارج علمه بها والتغير اعتباري وهذا المذهب ساوس التحقيق
المذكورة ومحصله جمعا متوهم ان علمه بذاته عين ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية
من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات وهذا اي التحقيق
لا يستلزم من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي قررناه فنقول عرضه دفع
الاعتراض المذكور في الشرح ومحصله ان كون العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم على الاطلاق ممنوع بل ذلك في غير علم الواجب تعالى والحضوري واما
علم الواجب تعالى فحضوري كعلمنا بانفسنا فاستند ما مطلق العلم صور متغايرة
للمعلومات غير مسلم وبهذا اندفع الايراد والمانع من حيث انه مانع ليس له
مذهب وعلى ما يستفاد من كلام سيد المدققين وصرح به المحقق الدواني
وبعض الاعلام من ان ذاته علم اجمالي بالموجودات الخارجية لا تفصيلي والعلم
التفصيلي بها عينها وزايد على الذات بطل كونه علمه عين ذاته على العلم الا
جمالي الا التفصيلي قوله اما المتميز فلانه اذا علم آه قد تقرر هذا الكلام بوجهين
احدهما ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتميز فان لم يتميز العلم به على

العلم

بتغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك وثانيهما
ان المعلوم سواء كان موجودا او معدوما يتغير فان تغير علمه تعالى لزم التغير في ذاته
وان لم يتغير لزم جهله تعالى عن ذلك ولا يخفى انه لا يندفع شيء منهما بما ذكره انتهى
وقد اجاب المحقق الدواني عن التغير الاول في رسالة اثبات الذات والصفات
بانه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا
يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن والزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان
الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على
وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم
التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا
قائم الآن فاذا قعد فلا بد ان يتغير ونعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا
بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك
الآن او في ذلك البعض من الزمان بعينه القيام وفي ذلك البعض الآخر بعينه
القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له
وهكذا في جميع الاحوال فلم يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا
بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير مع انه ليس فيه
كذب واخرى بان يفرض احد انه اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب
الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة
المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطرة انتهى وهذا
مطابق لما قرره السيد المدقق في رسالة اثبات الواجب وحاصل ما رقمه في شرحها

منع لزوم

منع لزوم الجهل على تقدير عدم التغير مستند الى ان الجهل انما يلزم لو لزم اذا كان علمه تعالى
حادثا زمانيا وليس كذلك بل هو ازلي وليس في الازل مستقبل وماض وحال ثم لا يخفى انه
على تقدير حضوري علمه تعالى واوانه عين الذات وح يبقى منافاته وهي انه اذا لم
يكن علمه بسبب الحضور في الآن بل كان ازليا متعاليا عن المضي والحضور والاستقبال
كيف يكون حضوريا فلا بد من التشبث بما حررنا فلا تغفل والجواب عن التغير
الثاني يظهر على من تأمل في الجواب المذكور وحاصله ان العلم بالزمان المستقبل
والماضي والآن الى آخر الموهوم على طبق الحاصل فيها لا يستلزم التغير في العلم قطعا
لما عرفت قوله فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم آه تحرير الدليل انه اذا علم في الآن
ان زيدا في الدار فاذا خرج زيد منها فاما ان يزول علمه بكونه في الدار بان يعلم انه ليس
في الدار فيلزم التغير في صفته اما صفة او لا يزول بل يبقى علمه بكونه في الدار حاله فيلزم
الجهل بكون زيد خارجا عنها وليس المقصود ان العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن بعينه ان
زال بعد خروجه منها لزم التغير وان بقي ذلك العلم لزم الجهل لظهور بطلانه اذ بقاء العلم
بكونه في الدار في الآن المتقدم لا يوجب الجهل لكونه مطابقا للواقع قوله وانما
هذا اشار بقوله آه هذا ما ذكره بعض الاعلام لا يناسب مذهب المصنف القائل بان علمه تعالى
عين ذاته بل اللائق ان يقال في الجواب ما اقول ان علمه تعالى لما كان حضوريا يجوز ان يكون على النحو
بعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها
بعد الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها
بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور كما في علمنا بالمعلومين بالذات لا يستدعي
تغاير العلم الا باعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المصنف بقوله وتغاير الاضافي

لكن واما ذكره بعض الاعلام من ان المناسب ان يقال في الجواب ان العلم عنده بنفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما
يلزم منه التغير في الظهور الذي هو لازم وهو امر اضافي اعتباري والحدوث والمتغير
بحذو المذكور ففيه ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زايدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم
على ما ذكره وهو زايد على الذات مع ان مذهب المتقدمين ان العلم نفس الذات ويمكن ان
يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات
كما مر وللمستدل ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات قوله قال الحكماء علمه تعالى ليس
علما زمانيا الخ قال الشيخ في الشفاء لا يجوز ان يكون واجب لذاته عاقلا للمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها
معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي
فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص
لم يكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير
من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها

الالطف

الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل
الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة
ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان
يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما
يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم
تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها
صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو
حدثت تلك الحالة بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها يستند الى مبادي كل واحد
منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص
ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه
لا نظير له ككرة الشمس مثلا وكالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن
للعقل الى رسم ذلك سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفت انتهى كلامه ويستفاد
منه على ما ذكره بعض الاعلام وعرف ان الموجودات الكاينة الفاسدة لا ينكشف على
الواجب تعالى على الوجه المتشخص الجزئي بل ينكشف عليه الجزئيات والمتغيرات بالوجوه
الكلية وهذا القول فيه صريح ولهذا اكفر الغزالي الشخصين ابا نصر وابي علي
والمذكور في الشرح توجيه كلام الحكماء لدفع لزوم التغير وتفصيل الكلام المحيط با
طراف نقول قال الغزالي في التهافت على ما نقل الفاضل الرومي عنه انه يلزم على
الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله

او معناه لم يكن الله تعالى عالما بتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه لانه شخص ذا فعاله
حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كون زيد اسلم
بل انما يعرف ان انسانا اسلم مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص و يلزم على هذا ان
لا يعلم محمدا صلى الله عليه وسلم وان لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه عليه السلام تحدى بها
وكذلك في شخص معين وانه تعالى يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة
اولئك المتحدين كذا وكذا واما النبي صلى الله عليه وسلم بشخصه فلا يعرفه باحواله وهذه فلزم استيصال
الشريعة بالكلية واجاب عنه الفاضل الرومي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية
عندهم كما يعلمها الحواس الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج
الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل
شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن
بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته
بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الاخر وهذا القدر
كاف في اجراء احكام الشريعة انتهى وهذا منطبق على ما نقلناه من كلام الحكماء وقول
او لانه تعالى يعلم الآن والزمان بزعمهم بوجه لا ينطبق في الخارج الا على الآن والزمان
كما يعلم الجزئيات الجسمانية بوجه لا ينطبق في الخارج عليها وثانيا انه يجوز ان يكون
الواجب عالما بالجزئي الجسماني ووقوعه في الماضي والحال والاستقبال بالوجه الجزئي
من غير حاجة الى الاحساس كما يحتاج نحن الى ذلك والحال ان علمنا بالجزئي من حيث
هو جزئي انما هو بدخلية الاحساس والالات الجسمانية وعلمه تعالى متعال عن هذا بل هو عالم

بالجزئي

بالجزئي الجسماني من حيث الجزئية لا على نحو علمنا فافهم وان شئت ان تعلم العلم الاحساسي
عنه تعالى انه يحيط علمه بالجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية لتعلقه بها على الوجه
الكلي ثانيا ان بالقياس اليها كذلك الا انه علمه تعالى بها بالوجه الكلي فلم يلزم ان لا يعلم وقوع
بعضها في الآن ووقوع بعضها في الزمان ثم اقول يمكن توجيه ما نقلنا عن كلام الشيخ بوجه
لا يلزم محذور والتقدم لذلك مقدمة وهي ان ادراك الجزئيات الجسمانية بالوجوه
الجزئية التي تدركها الحس الا بطريق الاحساس فلا يمكن احاطة الا يدرك بالوجوه
المحسوسة بل يجوز ان يدرك بالوجوه الكلية المنحصرة في الشخص والاحساس كذلك الا
بالآلات الجسمانية كما اشار اليه بقوله فقد بينا ان قوله بان ما محسوس وعلمه تعالى بها بالوجه
المذكور ليس بطريق الاحساس بل بوجه اخر وبعد تمهيد هذا القول مقصود الشيخ ان الواجب تعالى
لا يدرك الجزئيات المتغيرة على نحو ادراكنا بل نحو اخر وبين كيفية علمه تعالى انه يدرك
ذاته وانه مبدأ للحقيقي الاول الذي هو جزئي غير متغير بزعمهم فيدرك معه المعلومات
التي تنتهي اليها مبادي الجزئيات المتغيرة فيدرك كلها بسبب ادراكه مباديها و
مقتضياتها على الوجه الاتم الاكمل وكذا يدرك ما بين الجزئيات من الازمنة فيدرك
الامور الجزئية المتغيرة ايضا من حيث هي كلية اي لا من حيث الاحساس على نحو ادراك
يكون متغيرا من الحالية الجسمانية المتغيرة فيجوز ان تتغير من حيث كلية وبلا تغير في
غير الحقيقة الكلية الخ من حيث لها صفات حيث لم تتغير من حيث الطبيعة الكلية
ومحصوله انه يدرك الجزئيات من ادراك الاسباب المؤدية اليها لا من جهة
الاحساس وبعضده قوله واما اذا كان النحو منتشرا في الاشخاص فلم يكن للعقل
الى ذلك سبيل الا ان يشار اليه اشارة يعني ان الشخص من حيث انه الحق نوعه

ادراك مد

فيه للعقل الا بواسطة سبيل بلا احتياج الى آلة جسمية واما اذا كان نحو ذلك الشي متجددا
الاشخاص في نفس الامر فليس للعقل الى ادراكه سبيل بدون الالات الحسية المحفوف
المفتقرة الى الالات الجسمانية والحاصل ان الواجب تعالى يعلم ذات الجزئيات
المتغيرة من حيث الجزئية لا على وجه الافتقار الى الالة الجسمانية كما يدركها على وجه
يفتقر الى الآلة فالممنوع عنه تعالى هو جهة الاحتياج الى الجسمانية في ادراك المتغير
الذي هو نقص بالنسبة اليه فيصح ما ذكره من انه لا يعزب اي لا يغيب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا خفاء في انه لا يلزم عليه شي مما ذكره
وليس كلامه مبنيا على عدم الفرق بين الجزئي والكلي الا بنحو الادراك بل نقول
الفرق بين الكلي والجزئي بالذات لا بمجرد نحو الادراك بل مبني على التجويز
في قول الشيخ من حيث كلية محل الجنبة على عدم الاحساس او عدم التغير وما ذكره
الشيخ في الشفا بعد ما نقلنا عنه ما محصله انك تعلم كل كسوف جزئي وكل اتصال
جزئي بين الكواكب على وجه كلي لامتناع الحكم على الكسوفات والاتصالات كثيرة
ولكن يعلم بحجة ان تلك لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يندفع بالكلية الا بعرفه
جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية فلعل مراده ان علمنا بتلك الجزئيات على
الوجه الجزئية ليس بعد خلقه المشاهدة والاحساس كما في سبق في المقدمة الممهدة
وقال سيد المدققين في رسالة اثبات الواجب في توجيه كلام الحكماء ما محصله
ان منشاء المنع عن الشركة بين كثيرين ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية
لا لخصوص المدرك فيجوز ان يكون امر واحد جزئيا باعتبار تعلق الادراك الحسي
بها كليا باعتبار تعلق غير ذلك الادراك فالكلي والجزئي متحدان بالذات

متغايران

متغايران بنحو الادراك فقط ويلخصه على ما افيد في شرحها ان معروض الجزئية ادراك
خاص بوجه آخر ومسخ فوائم الواجب عالم بالجزئيات على الوجه الكلي انه عالم بجميع
الجزئيات لكن علمه بها على وجه جزئي مانع من فرض الشركة فالشكوك ان كان لتنوع علمه بجميع
الاشياء ففيه انك كالشراح غير لازم وان كان لتنوع وجه من وجوه العلم فالشكوك
بهذا الوجه تخبر بتوافقه دليل عقلي او نقلي على ذلك او كان ذلك من ضروريات
الدين وكل ما ورد يمكن تاويله بما ورد عليك و وافقه المحقق الدواني فيما
فيما اضاف على حواشيه على الشرح حيث قال فالتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية و
الجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها على وجه لا يمنع
فرض الشركة وان الكلية والجزئية انما ينشئان من نحو الادراك لا من ادراك
المخصص وعدم ادراكه فكل شي يدركه بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك له
تعالى بطريق التعقل فهم لا ينفون علمه بشي من الاشياء بل ينفون عنه التعقل
والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمخيلات بطريق التعقل
ثم الشكوك انما يتعلق بما يلزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولا يلزمه كما لا يخفى
على من تتبع كتب القوم واقول يتوجه عليه اولا ان تطبيق هذا بالكلام
المنقول عن الشيخ مشكل جدا كيف وقول الشيخ في بيان كيفية العلم يدل
وجود النوع المتعدد الاشخاص لا بمجرد نحو الادراك وبيان معنى الكلي في
فن المنطق يدل على ان المنع بالكلية هو المعنى الى حال في العقل حيث قال
اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن

من حيث يتصور اشتراك الكثيرين فيه على السوية بان يتأتى لكل واحد انه هو مشتركا
على درجة واحدة مثل قولنا الآن ان فلان له معنى في النفس وذلك المعنى مطابق
لزيد وعمرو وخالد على وجه وقال في الفصل الثاني من المقالة الخامسة
من الهيات الشفا ان طبيعة الكلي جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما للانواع
فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها المادة
انتهى كلامه وله تصريحات فيها وثانيها ان الشيء اذا تعدد والشيء حصة كما هو
المشهور بينهم فاذا كان التفاوت بين الكلي والجزئي بمجرد نحو الادراك لا بالذات
يلزم تكثر امر واحد في الواقع وهو الطبيعة النوعية مثلا بلا انضمام امر لها
وذلك غير معقول كما صرح به السيد المحقق في حاشية شرح المطالع في بحث
الكلي الطبيعي ويشهد به الفطرة السليمة فالوجه ما قررناه في توجيه كلامهم
وقال بعض الاعلام في تاويل كلام الفلاسفة بما ذكره المحقق الدواني تامل
اذ فيها ثلث احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لمدركين العاقلين
واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان
هذا المعلوم ان كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عند
الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون
المعلوم بالذات لاحدهما مانعا من فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات
للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل في تصحيح التاويل المذكور
كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المعين هو المعلوم بالذات لاحدهما و
المعلوم بالعرض للآخر وهو قسمين في بادي النظر وان كان ثانيا في النظر يظهر

بطلان

بطلان احد القسمين فصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان ويا بطله لا يخفى
في ان علوم الممكنات الغير المتناهية التي هي المعلومات بعد وجودها والحوادث المتجددة ان كانا
معلومين بهذا انتهيا لوجوب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بها في انهو
التعين والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم
المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهكذا [illegible] وتوضيح هذا وتفصيله جدا التشكيك والتنقيح يقتضي تقديم
مقدمة هي ان المعلوم بالذات عند الشيخين في العلم الحصولي هو الحاصل عند
العقل والامر الخارجي معلوم بالعرض وفي العلم الحضوري يكون الامر الخارجي
معلوما بالذات وبعد هذا ملخص كلامه انه ان اريد ان كل امر يدركه بطريق
الاحساس والتخيل المانع من فرض الاشتراك من المعلومات بالذات يدرك
بالذات له تعالى بطريق التعقل الغير المانع من فرض الشركة فذلك لا يتصور
الا بطريق الاطلاع الحضوري للعالمين اذ علم الواجب تعالى حضوري كما تقرر
فلو لم يكن علمنا بذلك الامر ايضا حضوريا يكون ذلك الامر معلوما لنا بالعرض لا
بالذات والكلام في هذا الشق في المعلوم بالذات واذا كان كذلك يكون ذلك
المعلوم بالذات مانعا من فرض الشركة عند الواجب ايضا لا عندنا فقط وان
اريد ان الامر المعين المعلوم بالذات للواجب معلوم بالعرض لنا وادراكنا
له بطريق الاحساس المانع من فرض الشركة دون ادراكه تعالى فانه بطريق الاحساس
الحضوري غير مانع من فرض الشركة وهذا احتمال لا دخل له في تصحيح كلام الحكماء بل يمنع
منهم التكثير اذ المقصود ان كل ما هو معلوم لنا بالوجه الجزئي المتغير معلوم له بالوجه
الكلي وهو غير خاص لانا نعلم انفسنا بالوجه الجزئي علما حضوريا فلو كان الواجب

احتمال

حالها بانفسها بالوجه الكلي لم يكن علمنا بها بالوجه الجزئي كما مر في الشق الاول وعلى هذا الاحتمال
مما لا يلتفت اليه لا احتمال ان تستند وتتوجه عليه اولا انه يجوز ان يكون المعلوم بالذات
للواجب جزئيا مانعا من فرض الشركة مع كونه ما نحن فيه بالنسبة الينا اذ حضوره بالنسبة
الينا بعد خلقه الاحساس والتخيل الموجب للمنع وكون هذا مكابرة غير مسموع وبه يظهر
امكان اختيار الشق وان كل ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحضوري على الوجه
الجزئي بواسطة الاحساس معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضوري الجزئي المانع
من فرض الشركة وبه يصح كلام الحكماء وثانيا ان المنع وعدم المنع كما قرره الموجه
انما يعرضان لنحو الادراك لا للمدرك وكلامه يدل على ان معروض المنع وعدمه
هو المعلوم حيث قال لا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم الى آخره ثم قال
واما ما ذكره من قوله وبالجملة الى آخره فهو الشبهة المنقولة عن الحكماء في نفي العلم بالجزئيات
المتغيرة وقد مر دفعها نقلا عن الموجه وغيره على ان قوله والعلم بها سوف يأتي [illegible] عنه
محل بحث وقال ايضا ان تكون [illegible] بسبب نفي العلم المقدم على الايجاد بالجزئيات العينية
بل يكون بواسطة نفي العلم بالحضوريات [illegible] لم يتحقق قبل الايجاد ذوات
تعلم ان هذه مندفع عندهم بما نقلنا من المحقق الدواني من الجواب عن الشبهة
التي ذكرها الشارح في نفي العلم بالجزئيات المتغيرة فتذكر ثم المراد من التعقل في قول
الموجه حيث قال فكل ما يدرك بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك للواجب تعالى
بطريق التعقل هو ادراك المحسوس والمتخيل لا بالاحساس بل بحضور ذاته ولا يتوجه
عليه ما اورده من ان هذا هو الذي نخافه [illegible] لكونه مستلزما للتغير والجهل
به تعالى وذلك لما عرفت من ان الواجب تعالى عالم بالمحسوس والمتخيل بالعلم المقدم
على الايجاد وفي حال الايجاد المحسوسات والمتخيلات حاضرة عنده غير غائبة عنه وكون

ذلك

ذلك مستلزما للتغير فيه تعالى كما عرفت وللمحقق كلام في رسالة العلم وشرحها وما نقله الشارح من
كلام الحكماء قريب منه وقد اورد عليه السيد المدقق ابحاثا لا نطول بتفصيل ما فيه وما
عليه لما فيه زيادة الاطناب **قوله** واما علمه فلا اختصاص له الى آخره على القول بكون علمه
حضوريا وعين المعلوم يكون زمانيا اي واقعا في الزمان كما ذكره بعض الاعلام
لكون كل معلوم حادثا في وقت معين وحضوره في ذلك الوقت حادث مختص
بجزء معين من الزمان واما لا اختصاص له بزمان اصلا هو العلم المتقدم على الايجاد الذي
هو عين الذات وهو العلم الاجمالي واما ما ذكره من ان الجزئيات قبل الايجاد انما تعلم
على الوجه الكلي فان كل متشخص من الاشياء قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر
في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من فرض
الشركة وهذا هو العلم التفصيلي ففيه ما مر في كلام الحكماء من ان مرادهم عدم علمه تعالى بالجزئيات
في الازل بوجه جزئي فلا بد من التاويل وحاصل هذا التاويل ان الزمان والامكان
لان ذاته ليس بزماني ولا مكاني وكنه احاطته الحقيقية على السوية من غير تغير فهو
عالم بجميع الجزئيات وخصوصياتها الواقعة في اوقاتها من غير تغير كالعلم بالكليات
يعني كما ان العلم بالكليات غير متغير كذلك علمه بالجزئيات وخصوصياتها على الوجه
المذكور غير متغير فهو يعلم الجزئيات بوجه كلي اي بوجه غير متغير كما ان الكلي المعلوم
كذلك **قوله** بل هي حاضرة في اوقاتها الى آخره اقول لعله لم يرد بالحضور الحضور التفصيلي
الذي وقت الايجاد كما هو الظاهر والا لتوجه ما ذكره بعض الاعلام من انه لما كان كل
منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا قبل ذلك الوقت ولا في الوقت المتأخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات المخصوصة باعتبار الوجود والاحكام الواقعة في

لا يتغير

از منها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة فلا يصح ان مثل هذا العلم
اصلا كالعلم بالكليات بل يجب ان يحمل الحضوري على ما حررناه سابقا من ان كيفية
جزء معلومه فتذكر والا وجه له والذي يستفاد من كلام المص في شرح رسالة العلم
ان العلم بالجزئيات المتغيرة على وجه التغير انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين ومكان معين ونفي العلم بالجزئيات المتخففة على الوجه المدرك بالآلات
الجسمانية عنه تعالى يؤكد تنزيهه **قوله** قال بعض الفضلاء آه هذا الكلام مذكور في المحاكمات
والذي يستفاد من كلام المص في رسالة مسئلة العلم ان معنى قولهم يعلم الجزئيات
على وجه كلي انه يعلمها على وجه اتم واكمل حيث قال وعلمه يحيط بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي **قوله** لا ما توهم
بعضهم آه اورد عليه المدقق الطوسي في التهافت ان ما ذهب اليه الحكماء من ان
العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية ينافي ما حمل عليه الفاضل
مذهبهم عليه واقول يمكن دفع هذا كما سينقل عن الفاضل الرومي في التهافت
في دفع المنافاة التي ذكرها الشارح بقوله وما ذهبوا اليه آه من ان المتفص من قول
الحكماء ان ادراك الجزئيات الجسمانية انما هو بالالات الجسمانية انه كشف
حق لا مطلق ثم اقول ينافي حمل متفص الحكماء على ما ذكره ما سيذكره الشارح نقلا عن
بعض الحكماء من وجه عدم علمه بالجزئيات المتشكلة كالارضي لكن ما نقله المدقق الطوسي
في التهافت عن الامام الرازي من ان اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول
الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا كالمتغيرة يدل على ان
ما نقله الشارح ليس صريحا مذهبهم بل امر الزمهم عليهم وانت خبير بان المشهور من قول

الحكماء في علم الواجب تعالى انه حضوري لا حصولي كما فصلنا **قوله** كيف وما ذهبوا آه هذا
الكلام مما ذكره المص في رسالة العلم والمذكور في التهافت للفاضل الرومي ان العلم
التام بالعلم يستلزم العلم بالمعلول ولكن لا بكل وجه فيرتفع الاشكال فالمنافاة محل
بحث اقول في جلته بحث لانهم قرروا ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام
بالمعلول وان العلم بالجزئيات الجسمانية بالوجود الجزئية انما هو بالالات الجسمانية
ولا شك ان من جملة معلوماته بواسطة او بلا جزئيات الجسمانية وانه تعالى عالم
باسبابها على ما كان مر فيلزمهم علمه تعالى بها على الوجه الجزئي المانع من الشركة فالمنافاة
المنافاة على الحالة اقول لما قرروا ان العلم بالجزئيات الجسمانية من حيث انها جزئية
لا يكون الا بالآلات يلزم ان لا يدرك العقل الفعال الذي هو من المبادي عندهم
الجزئي الجسماني بالوجه الجزئي فلا يتم بيان المنافاة الا بتخصيص الاخلاص
بالادراك البشري فتدبر **قوله** انما يكون بالالات آه وذلك لان كل جزئي جسماني
له مقدار بالذات او بواسطة المحل والمدرك منها لا يتصور الا بانطباع ذي
المقدار وانطباعه فيما لا مقدار له بوجه ممتنع فيكون الانطباع في الة جسمانية
ويتوجه عليه انه يجوز ان يكون المقدار من لوازم الوجود الخارجي كالاحراق
والاضافة للاوازم المهية فامتناع الانطباع فيما لا مقدار له ممنوع لا بد له من
بيان قوله اما اذا كان اضافة آه هذا كما ذكره بعض الاعلام لا يناسب مذهب
المص والمناسب ان يقول اما اذا كان هو الحاضر بالذات او حضورية او اضافية آه
ليعلم **قوله** قبل وقوعها اقول لو تم الدليل لدل على انه لم يكن عالما بها حال الوقوع
ايضا بل حال البقاء والفناء وبعد الفناء ايضا فيلزم ان يكون عالما بالحوادث في

حال من الاحوال لجريان الدليل بلا شبهة اذ لو علم الحادث حال الوقوع والبقاء لكان
الحادث ممكنا واجبا وكذا البعد الفناء اذ لو كان عالما به بعد الفناء لكان الفناء ايضا
واجبا وكونه ممكنا لحدوثه فالتخصيص بحال الوقوع لغو ثم اقول لو تم خلاصة الوجه
لزم عدم تحقق حادث للزوم كون الحادث ممكنا بكونه حادثا وواجبا لما تقرر من ان
الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد والجواب بمنع هذه المقدمة لكن هذا الوجه ان كان
للقائلين بان علته المذكورة لا ينافي المنع المذكور مع ان انبائهما متعدد قوله
الاثر [illegible] وان العلم الازلي لو كان تابعا لما يتاخر عنه يلزم الدور واجاب المص
بمنع اللزوم مستندا بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل الاصلية
في التطابق فان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فهما متطابقان والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم قوله فلا يكون علة له ومفيدا اه حاصل الجواب ان كون العلم
علة للمعلوم ومفيدا لوجوبه تمم لما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلو كان علة
للمعلوم ومفيدا لوجوبه لكان المعلوم تابعا وانت تعلم ان هذا المنع لمقدمة
لم يذهبها المستدل بل استدل على وجوب الحادث بانه لو لم يكن واجبا لامكن
ان لا يوجد اصلا لكنه محال للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا اذ المفروض ان الواجب
عالم به قبل وقوعه والمجيب لم يمنع مقدمة من المقدمات المذكورة بل هي غير
قابلة للمنع ثم اقول الحادث قد يكون معلولا للواجب فهو موجب للحادث
وعلة بعين ذاته فكيف يمنع كون علمه تعالى مفيدا لوجوبه وايضا قد تقرر ان علمه تعالى
فعلي وهو ما يكون سببا للمعلوم فكيف يمنع السببية الا ان يقال ان العلم الفعلي هو
العلم التصوري والكلام في العلم على ما ذكره [illegible] في مبحث العلم وقال بعض الاعلام

لا يلزم

لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز
استناد وجوبه الى امر اخر كيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد من علة
ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا واقول ان المجيب مانع ويكفيه
الاحتمال ويلزم دعوى اللزوم فمن بلته بعدم لزوم الوجوب للعلم وجواز
استناده الى امر اخر خارج عن القانون والقول بان مقصوده ان السند
وهو كون العلم تابعا للمعلوم يستلزم للمنع وهو منع كون العلم علة
للمعلوم ومفيدا لوجوبه بالضرورة في الوجه ما ذكرنا ان منع عليه الحكم بما
لا وجه له في الجواب قوله ولو سلم اه اي لو سلم كون العلم علة للمعلوم ومفيدا
لوجوبه فلا نم بطلان التالي والتنافي بين الامكان والوجوب مطلقا
بل ان في اني هو بين الوجوب بالذات والامكان ولم يلزم ايهما وما قاله
بعض الاعلام من ان هذا لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد ليست
معلولة لعلم الواجب عنده ففيه نظر ظاهر اذ الكلام على تقدير التسليم وهذا
دخل في الالزام وليس للمانع مذهب ثم اقول المناسب ان يفصل في
الجواب ويقال ان اريد بالامكان والوجوب الامكان الذاتي والوجوب الغيري
فالملازمة ممنوعة وما ذكر في البيان غير تام لظهور انه لا يلزم منه ان يكون
الحادث واجبا بالذات اذ اللازم على تقدير كون الحادث واجبا بالذات
امكان ان لا يوجد الحادث امكانا ذاتيا ولا محذور فيه اذ كل حادث ممكن
ذاته كما اعترف المستدل به وهو لا يستلزم الانقلاب قطعا وان اريد بهما

الاعم من الامكان الوقوعي والوجوب الغيري فالالزم مسلم وبطلان التالي ممنوع اذ لا منافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري واما ثانيا فلا اشار المصنف بقوله ويمكن آه اتفق جمهور العقلاء على انه آه لا نتيجتهم الا شرذمة قليلة على انه تعالى عالم قادر وكل عالم قادر حي اما الصغرى وقد مر تفصيلا واما الكبرى فضرورية كما ذكره المصنف بقوله وكل قادر عالم آه انما هي آه بهذا قول الاشاعرة وبعض المعتزلة على ما في شرح المواقف واستدلوا على ذلك بانه لولا اختصاصه تعالى بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بالصحة المذكورة ترجيحا بلا مرجح واجيب اولا بان اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة المذكورة وان كان لصفة وهكذا لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به تعالى بسبب الصفة فيكون ترجيحا بلا مرجح فلو صح الدليل المذكور لزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح وثانيا بان لزوم الترجيح غير مسلم مستندا بان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فيجوز ان يكون مقتضى بذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ونقل من المصنف في شرح رسالة مسئلة العلم انه تعالى نعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام يعني الامام الهمام محمد الباقر عليه وآبائه الصلوة والسلام هل سمي عالما قادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم من ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكون له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى

به واما الله المنزه انتهى والزمانية عند الوصف الذي هو الراجح ومنه يعلم ان اطلاق الحي على الله تعالى لكونه واهبا للحيوة وكذا اطلاق باقي الصفات باعتبار انه قوله قال الحكماء وابو الحسين آه تحقيق مذاهب الحكماء على ما نقل من بهمنيار في التحصيل ان الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قوله بذاته وجوده له تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى ومحصل كلامه انه حي بذاته بمعنى ان وجوده الذي هو عين ذاته مصدر لآثار وافعال الحيوة فيصدق على ذاته انه بحيث انه افعال الحيوة وآثار الادراك فيرجع الى ما ذكره المصنف من كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر قوله قد مر في بحث الكيفيات آه وهو ان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة بشرط اعتدال المزاج احتد الانواعيا وقد مر في الشرح هناك تفصيل الكلام فيه قوله مع استواء نسبة الذوات اليه الكلي تكون ذاته مباينا بالحقيقة لسائر الذوات فيكون نسبة ذاته اليها بالسوية قوله فذهبت الاشاعرة آه وافقهم جمهور معتزلة البصرة كما في شرح المواقف واحتجوا على ثبوت تلك الصفة الزائدة على العلم والقدرة بان القدرة نسبتها الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع بها اثر في وقت يمكن ان يقع في كل منها في وقت من الاوقات المعينة لكن من ترجيح وقوعه فيه دون آخر فلا بد من مخصص لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح وليس هذا المخصص هو القدرة لاستواء نسبتها اليها والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع للوقوع يعني ان العلم بوقوعه شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع منه لانه حكاية عنه فلا يكون الوقوع في وقت

معين تماثل بجانب للزوم الدور فهو امر ثالث وهو المطلوب ويتوجه عليه امور الاول انه قول
وهو النقض عليه بما مر على دليل كون الحيوة صفة زايدة وتوجيهه هنا ان نسبة الذات
الى هذه الصفة وساير الصفات على السواء فلا بد في الاتصاف بها من مرجح فيلزم
التسلسل او الترجيح بلا مرجح الثاني انا نمنع لزوم الدور وعدم مرجح ممنوع لان حقيقته
فلا تعقل الثالث ان الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن
يمكن تعلقها بالاخر فلا بد من مخصص اخر وهلم جرا واجيب عنه بالمنع مستندا
بانه يجوز ان تعلقها باحد الضدين ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة
فلا حاجة الى صفة اخرى لعله مكابرة صريحة كيف ومثل هذا جاز في القدرة
لجواز ان تعلقها باحد الضدين لذاتها فلا يحتاج الى الارادة بل القدرة
مع العلم بالاصلح في الوقت المعين كاف لوقوعه عنده في ذلك الوقت الرابع
منع استحالة الترجيح بلا مرجح الا مبني الكلام على التزام المعتزلة الارادة هي
العلم بالنفع الذي هي عين الذات كما مر مرارا والحاصل ان الارادة
وكذا ساير الصفات الحقيقية عين الذات والتفاوت بحسب الاعتبار وترتب
الاثار والذات باعتبار ترتب العلم بالنفع ارادة وهي الداعي على ما
هو تحقيق المقام فالذات باعتبار انه منشأ الاثار القدرة على فرض زيادتها
قدرة وباعتبار ترتب اثر العلم بالاصلح عليه ارادة ولا خدشة فيه وتحقيق
ان النوع السابع من الخيام من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومقادير تداويرها وحركاتها فاجاب الخيام عنه بان

تلك الامور

تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى ولما سأل الخيام من الشيخ اما من مخصص
ايجاد العالم في الان الذي اوجده وليس قبله زمان اجاب الشيخ انما بان ايجاد
العالم في ذلك الوقت ايضا من مقتضيات النظام الاعلى **قوله** اقول لزوم التسـ
لسل متوجه المصنف كما ذكره بعض الاعلام ان الارادة ليست زايدة على الداعي
الذي هو عين الذات لانها لو كانت زايدة على الذات فان كانت قديمة
لزم التعدد وان كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات الزايدة على الذات
قوله يعني ان السمع دل على انه تعالى قال بعض الاعلام ان هذا لا يناسب عموم
عبارة المتن حيث يدل على ان السمع دل على انه تعالى متصف بادراك المسموعات
والمبصرات والمشمومات ونحوها من كل المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة والحق
على ما يليق به الالات فهو بذاته عالم بجميع المحسوسات بدون الالات بل المناسب
ان يقول يعني ان السمع دل على انه عالم بجميع المحسوسات لا كونه سميعا وبصيرا
فقط ونقل عن المصنف انه قال في شرح رسالة مسئلة العلم ولما كان السمع والبصر
الطف الحواس واشدها مناسبة للتعقل عبر بهما عن العلم والاجل ذلك وصفوا الباري تعالى
بالسمع والبصر دون الشام والذائق واللامس وعبروا بهما عن العالم بالمسموعات والمبصرات
والقول لا يخفى ان كلام المصنف بظاهره عام لكن لما كان في صدد بيان صفات
الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي ومريد فناسب ان يحمل كلامه هنا على كونه
سميعا وبصيرا ولهذا قال الشارح ان السمع دل على كونه سميعا وبصيرا وعموم علمه
بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت سابقا بالدليل العقلي واما يحتاج اليه
النقل هو كونه سميعا بصيرا او لا فتدبر **قوله** فقد احتج عليه بعض الاصحاب بهذه الحجة

مذكور في المواقف والاصحاب في كلامه هم الاشاعرة فالظاهر ان هذا الاحتجاج من الاشاعرة
وتوجيهه انه تعالى حي اي له صفة زائدة على الذات توجب صحة العلم والقدرة وكل
ما له هذه الصفة يصح كونه سميعا بصيرا اي عالما بالمسموعات والمبصرات كما يرى الشيخ
الاشعري او يصح ان يتصف بالصفة الزائدة على العلم وكذا بالصفة الزائدة على
القدرة كما هو راي اصحاب الاشعري وسوف الكلام الخ فيما قال بعض الاعلام
من ان حاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما مع كمال التجرد يقتضي ادراك
المسموعات والمبصرات بل ان الا يصح له صفة اخرى زائدة على الذات لا بد
لنفيه من دليل قوله وهذه الحجة لا بد فيها الخ اصل الحجة مذكور في المواقف وقد
لخصها الشارح بحذف بعض المقدمات حيث ذكر فيه في مقام المقدمة الثالثة المذكورة
في الشرح ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر الصمم
والعمى وهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فاورد عليه ايرادات
الاول ما ذكره الشارح من قوله لا بد فيها من بيان الخ الثاني ان كون الصمم والعمى
ضدان لهما ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من انتفاء السمع والبصر اتصافه
بهما لجواز انتفاء القابلية بالمرة الثالث ان عدم خلو المحل
عن الشيء وضده غير مسلم فان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة
الرابع ما سيذكره الشارح من قوله ايضا لا سبيل الخ قوله وايضا لا سبيل الى
بيان الخ هذا كما ذكره بعض الاعلام غير تام لظهور ان الوجوب الذاتي مستلزم
لاستحالة النقص والا خرج الواجب تعالى عما هو عليه فالاولى بيان الاستحالة بالاجماع
غير مسلم قوله احتج المنافي الخ معارضة بالادلة السمعية القطعية الدالة على انه تعالى

سميعا بصيرا

سميع بصير قوله الثاني ان اثبات السمع والبصر الخ ينتقض باثبات العلم والقدرة
الا ان يحمل النافي للسمع والبصر نفي القدرة والعلم ايضا وكلام الشارح يحتمل الحمل على
المنع والنقض ايضا قوله والجواب ان كلاهما الخ الاوسط ان كلاهما عين الذات
او صفة الخ ليشمل مذهب الحكماء والمحققين ومذهب الاشاعرة واقول تحقيق مذهب
الحكماء ان السمع بآلة مخصوصة هي السامعة والابصار هو الادراك بآلة
مخصوصة هي الباصرة ولما استحال على الله تعالى الآلة كان السمع بالنسبة اليه ادراك
المسموعات والابصار ادراك المبصرات فهما نوعان من العلم ولا يصح
ارجاعهما الى القدرة والحيوة ونحوهما ولما دل النقل على كونه سميعا بصيرا
بحيث لا يمكن انكاره وجب الاذعان بهما فلما لم يجئ في الشرع اطلاق
الشام واللامس والذايق على الله لم يطلقوها عليه تعالى لا انه لا يعلم المشمومات
والملموسات والمذوقات من المعلوم عليه فلا يتوجه ان الصفات عند الحكماء
عين الذات فيصح ارجاع كل الى الآخر فتخصيص السمع والبصر بالذكر دون غيرهما
وارجاعهما الى العلم دون غيره مما لا وجه له ووجه عدم التوجه ظاهر جدا قوله
في ثبوت الكلام هو مصدر باب التفعيل يقال كلمته كلاما فتكلم وانما حملنا
على هذا لان المقصود بيان صفته وهو التكلم والمراد به القدرة على ايجاد الحروف
في جسم لا يصح منه التكلم عادة وحاصل كلام المتكلمين انه ثبت كونه تعالى قادرا على
جميع المقدورات فيلزم منه ان يكون قادرا على ايجاد الاصوات والحروف
في الاجسام فيكون متكلما اي قادرا على ايجاد الكلام في الاجسام التي لا يصح منها
الكلام عادة فثبت بعموم قدرته التكلم والكلام ايضا بمعنى المنتظم من الحروف

والاصوات عين الحكم قوله فيلزم الدور توجيه الدور ان اثبات الكلام
لقول النبي صلى الله عليه وآله موقوف على صدقه وصدقه موقوف على اخبار الله تعالى
بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور وحاصل الدفع منع توقف اثبات
صدق النبي على اخبار الله تعالى لجواز ان يثبت بدليل المعجزة كما اذا ادعى احد انه
اذا جاء احد ويقول انكم على الباطل وقد جئت لهدايتكم والدليل على صدق
قولي هذه الامور الخارقة للعادة فلا شك تطمئن القلوب ويذعن بانه صادق في
وقد نقلنا عن الاستاد روح الله روحه في مبحث التكلم ما يدل على ان هذا الشخص
الذي يثبت صدقه بالمعجزة اذا قال الله تعالى موجود جزم به العقل لجزمه بصدق
هذا الشخص وعلى هذا الاحتجاج اثبات النبوة الى اثبات العلم والقدرة وان
جميع الممكنات مستندة اليه تعالى كما يظهر من كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات
الذات والصفات الا ان اثبات النبوة بالمعجزة ثم بعد المذكورات حيث
قال ان النبوة يثبت بالمعجزة الخارقة للعادة المقرونة للتحدي بعد اثبات
علمه وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه والحق عندي رسالة مفردة ان لزوم
الدور ممنوع انما يلزم لو توقف الثبوت او الاثبات على نفسه فلا بعد في ثبوت
النبوة بالكلام بان يدعي النبي انه رسول الله تعالى الهمني انه رسوله لا يبعد
ان الله امرني بذلك حتى يخفى ان هذه الدعوى متضمنة لثبوت الكلام والدليل
على ذلك هذا الكلام المعجز البالغ حد الاتيان باقصر سورة من مثله ثم بعد اثبات
نبوته بالكلام يثبت بالكلام ان الكلام صفة له تعالى فيمكن ان يثبت
كون القرآن كلامه بالقرآن لا يكون القرآن كلامه او نقول بعد ثبوت نبوته

بالكلام

ان لم يتم

بالكلام ان الكلام كلام الملك العلام ومن توهم ان اثبات الكلام له تعالى بالشرع
اصلا فقد التبس عليه الشرايع ووجوده انه تعالى اثبات ذلك الاستئ له تعالى اثبات الكلام
شرعا من الشرايع السابقة ثم بعد اثبات الكلام بالشرع المتقدم يعرف بالكلام
بانه صفة له تعالى ويثبت بها الشرع قوله ههنا قياسين متعارضين اقول يعلم
حمل الصغرى في كل من القياسين على الكلية والا لا يصح كونهما متعارضين
ولا يصح قوله ضرورة امتناع حقية النقيضين اذ لو لم يكن الصغرى فيهما كلية
بل كانت جزئية فيهما لامكن التوفيق بينهما بان يراد بالكلام في صغرى الاول
اما التكلم بالمعنى المذكور او المعنى النفسي وفي صغرى الثاني الكلام اللفظي ومع لا توجه
لما قال بعض العلماء من انه لا حاجة الى التعديل فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في احدى
الاول على معنى التكلم وفي الثاني على انه التكلم فالحق ان التدافع بين ذينك
القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما على معنى واحد
وتوهم جريان الحكم الآخر فيه انتهى ووجه عدم التوجه بعد ما حررناه لا يخفى قوله
ه الحنابلة وكذا الحشوية قوله حروف واصوات اي متعاقبة في الوجود كما يدل على ذلك
قوله فهؤلاء منعوا كبرى القياس الثاني وانت خبير بانه منع مقدمة بديهية قوله
حتى قال بعضهم جهلا منه هذا القول انهم لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا الاطلاق هذا
اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وثوق له الى ان مرادهم المحدث الا انهم احترزوا
يكون هذا المولف مفترى فقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والاغلاف
ونسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه وحمل كلامهم على هذا اولى من حمل كلامهم على معنى
توهم ان بعضا من العلماء الذين كانوا بصدد الاجتهاد لم يعرفوا معنى القدم والحدوث

او جوا الا بنه الحدوث الى كلامه الماثور او لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي انتهى ولا
يخفى ان نفي الافتراء من الجلد والغلاف مما لا يظهر له محصل والتكلان المنا
هو الاجزاء **قوله** فضلا عن المصحف والمسموع من اصوات القران والمرئي من سطر
الكتاب نفس كلامه القديم ومن الغرائب ما نقل عنهم من ان الجلد الذي يثبت فيه
القران صار قديما بعد ان كان حادثا **قوله** واو فقوا الحنابلة اذ نقل من المخاصمة
انه لما رأت الكرامية ان بعض الشراهون وان في لزوم القدم ونه الشنع من
مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى
وانه قول الله تعالى لا كلامه وان كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث وفرق بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة
انتهى كلامه **قوله** والمعتزلة قالوا كلامه آه اي الكلام بمعنى ما به التكلم ويراد به
الكلام اللفظي لا بالمعنى المصدري **قوله** ليست قائمة بذاته تعالى بل قائمة بالهواء
لما تقرر من ان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحدث بسبب التموج كما مر في مبحث
الكيف من الاعراض **قوله** كجبرئيل والنبي صلى الله عليه وسلم او في جسم لا يصح منه التكلم عادة
كشجرة وادي الايمن **قوله** ومع كونه متكلما انه خلق آه فقيل لا يلزم بمجرد خلق
الكلام كما لا يلزم من خلق كلام زيد بكلمه على ما هو مذهب الاشعري في تكلمه
قلت لما كان التكلم بمعنى خلق الكلام عند المعتزلة كان المتكلم خالق الكلام
بلا شبهة والمتكلم على مذهب الاشعري من قام به الكلام اي الكلام النفسي ولهذا
لا يلزم من خلق الله كلام زيد بكلمه تعالى وابن هذا من ذلك وتفصيل الكلام
ان الاثبات التكلم بالمعنى المذكور يوجب ان يكون الله متكلما بمعنى خالق الكلام

والعالم

ابن

ولما لم يكن زيد خالق الكلام بل الخالق هو الله تعالى عند الاشعري فمجرد خلقه تعالى كلام زيد
يكون متكلما بمعنى خالق الكلام لا بمعنى من قام به الكلام النفسي فالشطير الشبش ما ينبغي
وفيه لا حاجة اليه اما اجاب عن السؤال المذكور بعض الاعلام بان المراد من خلق الكلام
خلقه على قصد الالتي عنده تعالى واعلام الغير وخلق كلام زيد ليس من هذا القبيل
وفيه تأمل من ان التكلم على ظاهر التعريف ليس من الصفات الحقيقية اذا الخلق
من الاضافات وهو حادث وما هو من الصفات الحقيقية هو القدرة على تأليف
الحروف والاصوات وهو عين ذات الواجب عند الفلاسفة والمحققين فانه
بذاته قادر على تأليف الكلمات **قوله** لكنهم قد صدوا في صغرى القياس الاول بمنع
ان كل كلامه صفة له تعالى مستندا بان الاصوات المترتبة التي خلقها الله تعالى في
شجرة وادي الايمن مثلا كلامه وليست صفة له بل هي مؤلفة من اجزاء مترتبة
متى فيه الوجود ولو منع كبرى الاول مستندا بان اريد الكلام بالفعل
صفة له تعالى وهي حادثة فيجاب بان المراد الصفة الحقيقية والا اريد بالفعل
من الصفات الاضافية **قوله** والاثار وقد قالوا كلامه ليس آه يعني الاشعري
كل كلامه تعالى من جنس الحروف والاصوات بل بعض كلامه معنى قائم بذاته
فهو منع كلية الصغرى في القياس الثاني وهذا هو المراد من قوله وقد صدوا في
صغرى القياس الثاني وانما حملنا على ذلك لانهم لا ينفون كلام اللفظي فطعا
كالنخرية قوله وهو مدلول الكلام اللفظي اي الكلام اللفظي فالمراد بالكلام
في قوله كلامه ما يقابل الكلام اللفظي اي الكلام الحقيقي الذي هو من الصفات
الثبوتية عندهم وبلا يمه ما سيجي انه كلامه موافق لما في شرح المقاصد ما محصله انه

لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى على المؤلف الحادث الذي هو من
الخواص التي هي من صفات الحوادث واطلاق هذين اللفظين عليه مجاز وانه دال
على كلام القديم وقال بعض الاعلام اقول ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما
ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه ليس من
جنسها فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه
لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب الا ان يصرف عن ظاهره ولا
يقال انه يصح على التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان كان المراد بالتكلم
المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا ما به التكلم
فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي
قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه البعض الكل فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في
الشهود العلمي ويرد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانما التعدد في اقسامه الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام
بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين ذات
الحق او العلم الانتزاعي الذي هو منتزع من ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة
الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف بدون ارجاعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد
على ذاته اذ لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الارجاع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى لو
قالوا ان العلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته يصح الرجوع المذكور لكن لا نزاع

مدلول

للمعتزلة

للمعتزلة بعضهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح في العلم الانتزاعي الزايد في التعقل
انتهى واقول لعل مرادهم بانه التكلم وهو الكلام النفسي كما هو صوابه وبقي الكلام
في كونه مدلول الكلام اللفظي وانه غير العلم والقدرة وهذا الكلام مشهور بينهم
واستدلوا عليه بدليل مدخول مشهور سنذكرها في محله وكذا الانقسام الى الامر
والنهي والخبر والاستفهام بحسب التعلق **قوله** فتصحح القياس الاول آه
اقول لا يخفى ان تصحيح هذا القياس انما يصح على تقدير ان لا يكون الصغرى
فيه كلية اذ لو كانت الصغرى كلية يلزم ان يكون الكلام اللفظي الذي لا يجوزونه صفة له
تعالى وقديما وليس كذلك عندهم وح يكون التعارض بين القياسين باعتبار
كلية الصغرى في الثاني وايضا ان من الرد والقبول المقدمات القياسين
نشات المذاهب الاربع فمنعت المعتزلة كون الكلام صفة والكرامية
كون كل صفة له تعالى قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف
والحنابلة والحشوية كون المنتظم منها حادثا والمتاخرون من المتكلمين لم يجوزوا
الكلام الكرامية والحنابلة ونظروا في مناظرات المعتزلة والاشاعرة وقيل
هو في التحقيق عايد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فلا نزاع للا
شاعرة في حدوث اللفظي وللمعتزلة في قدم النفسي لو ثبت **قوله** ان
القرآن هو هذا الكلام المؤلف آه لعل الاشاعرة يعنون الحصر المستفاد
من هذه كيف وهم قايلون بالكلام النفسي واللفظي وهذا هو المراد من
الجواب المذكور في الشرح بقوله وجوابهما آه **قوله** منزل على النبي بشهادة
النص في كيفية النزول والانزال القرآن قبل نزوله هو ظهوره مستندا

وما يسمع من الوجه حيث يقول انزل فلان يعني سورة اي اظهر قرءه وبه ظهوره بالتوقي في
اللوح المحفوظ وقيل هو اشعاره من اللوح المحفوظ جملة الى السماء الدنيا في ليلة القدر
واعلام جبرئيل عليه السلام بها السوره وتنزيله اتيان جبرئيل بها منجما وتلاوته على
رسولنا صلعم في ثلاث عشرين سنة وقيل ان الله تعالى علم جبرئيل على كلامه وتلقنه
ثم جبرئيل نزل على الارض به وعلم نبينا محمد عليهما السلام وقيل النزول حركة من
العلو الى السفل والحركة بهذا انما يثبت له على العرف المشهور بل يجوز على ما عليه الصوفية
والظهور بامر كلي بعد السكون في مواطن الخفي فهذا خلاصة ما قيل في النزول
على ما افيد في رسالة موذوة وافيد فيها انه يمكن تفسير النزول بوجوه وجيهة منها
ان النزول كثيرا ما يطلق عرفا على الحلول في المنزل والمنزل هو الذي يكون
فيه قرار واستقرار فان المسافر يمر على مواضع فكل موضع استقر فيه يقال
انه منزله ولا يلزم البلوغ اليه علو بل قد يكون انحطاط وارتفاع من ساير مواضع
مر عليها وقد ثبت ههنا ان الكلام المعجز اذا بلغ الى النبي صلعم فقد بلغ الى منزل
يستقر فيه فان النبي صلعم يعلمه ويحفظه ويتطمئن به ولا يمر هو عليه ولا يمر عليه
هو وليس له هذا القرار والاستقرار في مواضع قبل هذا بل شيء قد يمر على المواضع
يمرور لا يستقر كمرور المسافر فكانه قبل البلوغ الى قلب النبي لم يبلغ الى
منزله ومنها انه تعالى اوجد الكلام ليبلغه الى النبي وروده منزله والذي يحكي
يبلوه الى موضع فيبلغ اليه كان نازلا في منزله وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بجاي خود رسيد ومنها انه تعالى بكمال علمه وقدرته يعلم النبي كلامه
فهو العالم المعلم وقد مر في منزله ومكانه والنبي متعلم والمتعلم الزكي في محضر المعلم المتخشع

بشانه

بشانه مستعد منزل عنه فيستفيد بقوته القدسية ما اراد المعلم الا ان يفيده بسرعة
كبرق لامع ونور ساطع فما استفى ذو نزل على قلبه من منزله عاليه وابلاغ الملك
موافق له لانه لم يعلمه الا بعد هذا الابلاغ وليس النزول بتوسط الملك
انتهى ما افيد ولم يعرف فايدة ابلاغ الملك على هذا التوجيه **قوله** لان الكتابة
تصوير اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا الى يكون مكتوبا اذ
المكتوب هو المصور على هذا التعبير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من جنس
الحرف والصوت كما ان معنى الفرس تصويره على القرطاس فالمصور فرس
ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس فرسا **قوله** وهو جم
من كلامه اقول توجيه الوجهين المذكورين على طريقة المصنف والشيعة ان اثبات
التكلم انما هو بالسمع والمنعقد الاجماع على ان القرآن كلام الله تعالى وما اشتهر
من خواصه من كونه ذكرا وعربيا منزلا ومقروا مسموعا مكتوبا ومعجزا بالتحدي منقولا
قابلا للنسخ واردا عقيب ارادة التكوين لا يصدق اذا اريد معانيها الحقيقة
الا على هذا المؤلف المنتظم من الحروف والاصل الحقيقة ولا باعث على صرفها
من معانيها الحقيقة فيجب الحمل عليها وح لا توجيه لما يستفى من انه يجوز ان
يكون الموصوف بالخواص المذكورة هو المعنى القديم بان يكون من قبيل
وصف المدلول باسم الدال كما يقال سمعت هذا المعنى وتوجه **قوله** متاخرا عن
الارادة لانه قبل وهو ما كلمة كن معقب ارادة تكوين الاشيا على ما يقتضيه
كلمة اذا ان دل على ذلك وههنا لكن بعموم لفظ شيا حيث وقع في سياق النفي يقتضي
قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت وان

جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له على حدوث كلامه كيف والمجيب بانه على حقيقته وغيره انه
ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا القول و هذا لا يقتضي ثبوت
هذا القول للكل شيء بل غايته انه لو قيل فيه شيء لكان هذا القول كما يقول على القول لاحد
عند ارشاده الا ان اقول لم اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك
لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم و اقول على تقدير التقدم وزيادة
الصفة على الذات يلزم التسلسل ايضا اذ وقوع القديم الزائد على الذات يتوقف
على امر كن سابقا عليه بالذات الا بالزمان وهكذا الا ان يرتكب القول بان
وقوع القديم ليس بامر كن كما يومي قوله تعالى اذا اراد شيئا ان يكون يقول
كن فيكون لدلالته اذا على الوقت المعين بوجه وبوجه هذا الوجه ما نقل من [illegible]
او يق علته الاختيار اي المؤثر هو الحدوث الزماني فقط او مع الامكان
وفيه ما لا يخفى قوله وجوابها الخ ظاهر عبارة الجواب جزء مجرد وقد عرفت كما
ذكرنا محصل الجواب فلا تغفل واورد السيد المدقق على هذا الجواب ايرادين محصل
الاول بعد التلخيص والتنقيح على ما افيد في شرح رسالة اثبات الواجب ان
مجرد ما نقل من الاشاعرة في جواب دليل المعتزلة غير تام اذ النزاع بين المعتزلة
والاشاعرة انما هو في ان القرآن ما هو هل المعنى القديم النفسي او المنتظم من
المؤلف اللفظي فلا بد ان يكون للقرآن المتنازع فيه خواص مؤثرة مسلمة عندهما
حتى لا يكون النزاع لفظيا فمن تلك الخواص ان النقل دل على ثبوته وانه مما يجب
الاذعان به وان المتنازع فيه انما ثبت موصوف بالصفات المعدودة وكل ما هو
موصوف بتلك الصفات لفظ فالقرآن المتنازع فيه لفظ وايضا ثبت بالاتفاق من الدين

ان المتنازع

ان المتنازع فيه الواجب اذ حاصله منتظم مؤلف مفتتح بالتحميد مختتم بالاستعاذة وما
يكون كذلك لا يكون الا لفظا وحينئذ لا ينفع في الجواب ان القرآن لفظ مشترك بين
المعنى القديم النفسي والمؤلف اللفظي بعد تسليم انه بهذا المعنى هو المتعارف
والمتنازع فيه وهو موصوف بما ذكر اذ لا يجوز اطلاق القرآن على المعنى
النفسي بطريق الاشتراك اللفظي ح بل الجواب الصواب ح هو القدح
في ادلتهم التي اقاموا على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ وانكار الخواص
التي ادعوها في ذلك انتهى كما افيد في محصل الايراد الاول وقد عرفت
مما ذكرنا ان مراد المجيب منع حصر القرآن في اللفظي لكن ما يستفاد من
كلام صاحب المواقف يدل على ان القرآن حقيقة هو الكلام النفسي فتدبر
ومحصل الثاني على ما افيد ايضا ان الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظي
بزعم الاشاعرة اما ان يكون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني [illegible]
[illegible] الوجود فيهما وان كان الثاني يبطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين
الاول و[illegible] ان مدلولات [illegible] كالالفاظ الكلامية ومسمياتها موجودات
جوهرية كالسماء والارض وغيرهما وعرضية كالاعراض القائمة بهما ولا يتصور
قيامها بذات الواجب بنحو ضرورة فكيف يكون قديمة قائمة بذاته تعالى
انتهى ويرد على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الاعلام من انه لا يصح قولهم
ان الكلام معنى قديم قائم بذاته تعالى الا بنحو الشهود والعلمي وما ذكره في الايراد
الثاني من انهم وان انكروا الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات
عندهم مندرجة في الاعيان الثابتة وهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت

قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فيمكن دفعه بان القول
بالثبوت في الخارج المنفك عن الوجود وان التزموه خلاف البديهة كما مر
في مبحث الوجود ومن هذا الترديد علم ان القول بان مسمى السماء والارض وغيرهما قائم
بذات الواجب باعتبار الثبوت على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة
بريء عنه مما لا يخلو عن خزازة **قوله** القائم بالاول ليس الا كل من الحي بانه
واتباعه انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان المرقوم في اللوح
المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وذهب الجبائي الى انه من جنس
الحروف يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد بنظم الحروف ويبقى
عند المكتوب ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها وانت بانه لا يخلو عن
اشكال **قوله** يسمع كلام الله تعالى كما يدل على ذلك قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله **قوله** واريد بسماعه اه يعني ان اريد من السماع
ما هو الظاهر لا يسمع كل احد كلام الله تعالى بل السامع له من سمع من اول لسان
اقرأه الله تعالى فيه وان لم يرد به ما هو الظاهر بل اريد به فهمه من الاصوات المسموعة
لا اختصاص له بموسى عليه السلام **قوله** في وجه اختصاصه اه وجه اختصاص موسى عليه السلام
بانه تعالى يحدث في سمعه الصوت فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس
على ما حقق في اواخر المقالة العاشرة من الهيات كتاب الشفاء **قوله** لا يكون
الا بطريق خرق العادة واطلاق السماع حقيقة على هذا الاحتمال اصطلاح
جديد او تجوز والقول بان اطلاق سماع به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف

الكلام

يسمع

يسمع بالاشتراك المعنوي فكان معناه ما هي عن الواقع او بعيد عن الطلب وقوله
كما ذكره بعض الاعلام محل كلام والظاهر ان يكون المسموع المذكور مجازيا **قوله** من
جميع الجهات هذا ما يخالف لظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن ان
يا موسى انا الله ولا يبعد ان يقال ان اختراع النداء من جانب الوادي الا
يمن وهذا يستلزم عدم سماع موسى على نبينا وعليه السلام الصوت من جميع الجهات
لجواز ان يتكيف الهواء الذي ورد عليه السلام من الاطراف وقال بعض الاعلام
لا خفاء في انه اذا كان السماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا
في الاعيان لان الصوت باعتبار التحقق انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا
محالة فلا يسمع الا من مخصوصة فعند القائل بهذا الجواب يرجع الى الجواب
الاول واقول فيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يتحقق الصوت في الهواء المحيط
بموسى على نبينا وعليه السلام كما ذكرنا ولهذا يسمعه من جوانبه وبهذا على خلاف العادة
فلا رجوع لهذا الجواب الى الاول وما ذكره يجوز ان حاصل الجواب الاول ان المسموع
بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع ففيه ان السماع
من جميع الجهات جزء ماخوذ في الجواب الاول وعلى هذا الجواب المسموع هو
الصوت والحرف من الجوانب كما صورنا والفرق بين ولا حاجة الى حمل الجواب
الثاني على ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها الخيالي اذ يتصور سماعها
باعتبار الوجود العيني في الجواب كما عرفت وهو بطريق العادة **قوله** من غير
كسب لاحد من خلقه وغير سماع من اكرمه الله تعالى بافهام كلامه بالصوت المذكور
قوله على ان اطلاق اسم المدلول اه جواب آخر عن دليل المعتزلة وقد مر فيه

سمعه

قوله وتحقيق هذا في المطول آه ويرجع اليه ايضا ما نقلنا عن بعض الاعلام من ان
القول بان الكلام يصح ان يتكلم به متحد واحد قائم بذاته ومدلول الكلام اللفظي
غير صحيح قوله يعرض له السوء بحسب التعلقات آه يعني انه ليس خبرا بل امر يعرض له
التعلقات الحادثة وما ذكره شارح المواقف من ان الامر والنهي وغيرهما
ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية يحصل له بحسب
تعلقه بالاشيا في زمان يوجد فيها بدونها ومعها ايضا فيتوجه عليه ظاهره
انه يلزم تحقق جنس الانواع لم تحقق وانه باطل ولعله لهذا اعرض التحرير
وقيل في الجواب عن الرابع ان المخاطب والمامور انما يلزم في الكلام اللفظي
دون النفسي وفيه ما فيه قوله وقد يجاب بان السؤ آه واجيب ايضا بان السؤ
هو الحاصل عن الحكمة مطلق والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال
ولا فرق بين هذا والمذكور في الشرح ويتوجه عليهما انه لا فائدة للامر في الازل
قوله طلب الرجل آه والظاهر انه ليس طلبا بالفعل حقيقة بل صورة كما لا يخفى لكن
لما سمي آه على الوجهين لا يظهر فائدة الامر في الازل قوله وجوابهما ان الكلام آه
محصله ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف وكذا مكالمة موسى عم انما هو باعتبار
التعلق الحادث فلم يثبت ما من المجيء وبين ذات خبر ما به يلزم بناء على ما قرروا
من ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر والكلام الموصوف بالتعلقات
الحادثة وجوابه ان ما لا ينفك عن حادث فهو حادث والامر والكلام ليسا من
هذا القبيل لانفكاكهما عن التعلق ازلا في اكثر الاوقات قوله يصح خلق الحروف آه
الظ ان مراد المص هو القدرة على خلق الحروف قوله ولا شك ان عدم التكلم آه هذا

ليس

ليس في الكلام المص بل نسبتهم انه دليل عقلي على المدعى وضعفه ظاهر واعلم انه منقوض
بكلامه هذا قوله المتكلم من قام به الكلام آه قال السيد المدقق الكلام هيئات وكيفيات
عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون الكلام والحروف
قائمة بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بواسطة
فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليس بقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف
ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا الاصح تغير المتكلم بمن قام
به الكلام بل الظ كما افيد ان المتكلم من قام به التكلم قوله لا من اوجد الكلام آه
المتكلم لا من قام به الكلام ويجوز ان يراد بالتكلم احداث الكلام وايجاده وقد
اشار الشارح اليه بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف آه
ونظير ذلك ان المتحرك من قام به التحرك لا من قام به الحركة لظهور ان مبدء
الاشتقاق فيهما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ولما ظهر فساد مبنى الكلام
ظهر عدم صحة قوله وح فالكلام القائم آه واندفع بذلك ما ذكره السيد المحقق
في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي في بدو
دال الشرع الا الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات
فلابد ان يكون كلامه قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة
فثم كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته ووجه الاندفاع ظاهر قوله
فالمعنى الذي يجده من نفسه آه الظ ان هذا ليس الا العلم وقد سبق في كلام الشارح
ان الكلام النفسي غير العلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة
قوله غير معقول آه اي لا معقولية له او ليس كرصفة زايدة على الذات اصلا فلا

يتصور ان يكون له الكلام النفسي بالمعنى المذكور اذ منع ء انه لم يدل عليه دليل
عقلي لانه لا معنى يثبت له قطعي والمتحقق ان الثابت بالنص والتواتر هو
الكلام اللفظي واما الكلام النفسي الذي يدعون الاشاعرة انه معنى قديم قائم
بذات الله عز وجل وغير العلم والقدرة والارادة والكراهية وسائر الصفات
الثبوتية لم يدل عليه دليل متكلم فهو غير ثابت لا عقلا ولا نقلا وغاية انه ان
ثبت بنص شرعي او دليل عقلي ان الله تعالى صفة زايدة ازلية مسماة بالكلام
في لسان الشرع كان له تعالى كلام قديم ولفظ حادث وهذا اللفظ كلام ايضا
فكان له كلامان قديم وحادث لكنه لم يثبت فالاحتراز على الاقرار قول
نحو والاحوط السكوت عن هذا الكلام لئلا يؤدي الى الكلام قال النبي صلى الله عليه وسلم دع
ما يريبك الى ما لا يريبك وما لا ريب فيه ان القران المتلو المعجز كلام الله
ورواية الرواة عن الثقات دلت على انه نزل اولا دفعة كلية الى السماء الدنيا
ثم بعد هذا الى شيئا فشيئا ومن الاحتمالات التي لا تخالف الشريعة والرواية
والعقل ان الله تعالى حين احدث العالم واخترع اللوح والقلم جعل كل كلام الهي مكتوبا
مرقوما في اللوح المحفوظ وقدر نزول كل كلام على نبي في زمانه فيعبر عن الماضي
وزمانه بصيغة الماضي وعن الحال بالحال وعن الاستقبال بالاستقبال والله
اعلم بحقيقة الحال فلا اشكال وقول المعتز مكتوب مرقوم بانه علمه المعتز فهو
مرقوم بانه يوجده الله تعالى بكمال قدرته بعد هذا الى الا انا بني لعالم وجعل
الناس فلا يلزم قدم كل قول باعتبار ان كل كاين مكتوب فكلام الله اسم
لهذا المؤلف الذي اوجده ويوجده مكررا من غير اعتبار خصوصية محل ايجاده

فيه

فيه لم لوجوده المحل وزوال النبي وزمن الحقيقة باذن الشارع واطلق الكلام على العلم
الازلي والقدرة القديمة كان له قدم بهذا الوجه ولعله لا حرج بهذا المجاز من له
قدم في ملازمه والشرع اذ لم يظهر رخصة في جواز هذا المجاز ثم يلزم على
الاشاعرة القائلين بان كل حادث مخلوق تعالى ان تخرجوا عن كلامه الذي
يقرؤه القاري وبين كلام القاري ما فيه وهو مؤيد للتوجيه الذي ذكر قد نقله
في المحاكمات اقول لا باس بذكره وهو ان مدلول اللفظ الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي انه
خبر ما ودليل الاشاعرة على ان الكلام النفسي غير العلم ما ذكره الشيخ بان هناك من الا
شاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم مغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه واعترض عليه
الشيخ بما محصله ان المعنى النفسي في هذه الصورة هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله مطلقا وهذا مذكور في حاشية الخيالي على شرح العقائد مع زيادة
هي انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد بغير مفيد وما ذكره بعض
الاعلام ايرادا على كلام الشيخ من ان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الا
الادراك المطلق منعه نظر ظاهر والدليل على ان المعنى النفسي غير الارادة
انه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا كالمعتذر لضرب
عبده لسلطانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور ليظهر عذره لزمه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا
طلب فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن في النهي اسند لالا

واما افادته ان المعنى النفسي الذي في النهي هو عدم الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا
يكرهه بل يريده كما في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض عليه بانه ليس
هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط واعلم ان الخيالي في حاشيته شرح العقائد
بعد ذكر ان الدليل المذكور انما يدل على مغايرة العلم النفسي لا مطلق العلم
قال ان المقام مقام الافهام والذي يخطر بالبال هو ان تحقق المعنى الذي
نجده من انفسنا بتغير العبارات وعدم تعلقها فان قولنا زيد قائم وزيد
ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك عبارات عن واحد والا
انكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول
اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة التي
ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم
علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر يعرض من
الحالة الذهنية والانكار مكابرة وانه الموفق واقول اولا انه لا خفاء في
ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة متغايرة وانها حكايات
عن واحد والمدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين ذلك
الواحد لكن لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان لقيام زيد في الصورة المذكورة
والاذعان من العلم التصديقي لا محالة والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهة
وقوله ثم يقصد فيجد ان اراد به قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره
فلا نسلم ان يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نجد به
قطعا بل الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في

دفع

وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه الخ ان اراد به عدم علمه ان لا يكون ذلك المعنى شيئا
من العلوم كما في خيله وثانيا ان الامر يعرض انه الحالة الذهنية وهي الارادة او غيرها
وبالجملة لا نسلم انها تنحصر في غيرها والله الموفق للصواب هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب اذ قال بعض الاعلام لو كان الباحث مجردا ما ذكره امكن ان يحمل كلام
على ان المراد من الكلام التكلم اي كون الذات بحيث يتحقق البقاء الكلام الخ
المخاطبين وح يصح كلامه بلا تأويله على ما ذكره صاحب المواقف انتهى ولا يخفى
ان الكلام ح يكون امرا اعتباريا فرضا **قوله** واما العبارات التي تسمى كلاما اذ
لا خفاء في ان الكلام لغة وعرفا هو المنتظم من الحروف والقول بانه مجاز مبني
على اصطلاح جديد حتى يكون استعماله في المعنى اللغوي العرفي مجازا اصطلاحيا
قوله فيكون الكلام النفسي عنده الخ هذا اشتغال المراد من الكلام النفسي الاعم
وعبارة المدقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات يدل على
خلاف ذلك حيث قال فوجب حمل كلام الاشعري على ان المراد بالمعنى
ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى لعله حمل الشمول
في قول الشارح المواقف شاملا للفظ والمعنى على شمول الكل للاجزائه والا فهو
في هذا المقام خلافه وعلى هذا يكون قوله فيكون الكلام الخ او يكون المراد بالمعنى
ما يقابل العين لا يستدعي ان يكون الكلام النفسي مجموع اللفظ والمعنى بل اللازم
ان يكون اعم من اللفظ وح لا بد من ارتكاب مسامحة في قوله فهو مكتوب لظهور
ان المجموع ليس مكتوبا بل المكتوب هو اللفظ كما هو الا ان يتكلف جدا في قوله
مجموع اللفظ والمعنى هذا واورد على كلام صاحب المواقف ايرادات الاول ان

عن الحال بر

الشيخ الاشعري ان كلامه تعالى واحد في الازل وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد
هذه بحسب التعلق كما مر وهذه الاوصاف لا ينطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على
المعنى المقابل للملفوظ بقرب من التكلف الثاني انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين
ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الآلة وهذا الفرق اوجب اختلافا في الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى
من الالفاظ وان لم يوجب كان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة
والتفاوت بينهما انما يكون باجتماع الاجزاء وعدمه كان بعض صفاته الحقيقية تعالى
مجانسا لصفات المخلوقات وليس كذلك والقول في دفعهما بان مقصد صاحب المواقف
بالمعنى في قوله المعنى النفسي اعم من مدلول اللفظ كما ذكرنا ليصح المعارضة والتحدي بالكلام
الحقيقي وكونه مقروا ومكتوبا في المصاحف حقيقة كما هو صريح عبارته والواحد الازلي
الذي يصير احد الاقسام هو احد فردي هذا الاعم وهو القائم بذاته تعالى وعدم انطباق
الاوصاف المذكورة على فرده الآخر الذي هو الكلام اللفظي جزء مفرد ما يقوم بذاته
جزء اللفظي فلم يلزم عدم الفرق بين القائم بذاته تعالى وبين ما يقوم بالقاري الا
باجتماع الاجزاء وعدمه منافي لما نقلناه من صاحب المواقف موافق لما
صرح به السيد المحقق في شرحه بقوله وما يحق اداؤه حيث يدل على ان القائم بذاته هو الملفوظ
ولعل المدقق الدواني لاجل هذا حمل المعنى على المجموع اولا كما نقلنا وثانيا على
الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والمعاني متصاحبة حيث قال بعد تحقيق
كلام صاحب المواقف من انه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف
والمعاني معا الثالث ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على الملفوظ بل يرجع

اما الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كالنسخ حكمه وبقي تلاوته ويشير
الى جوابه من قريب والمدقق الدواني في تحقيق كلام الله تعالى ذكره في شرح
العقائد بعد ذكر الايرادات الخمسة وهي الثلاثة المذكورة مع الاثنين المذكورين
في هذا الشرح وحاصله موافق لما ذكر في اثبات الواجب الخاص التكلم فيما عبارة عن
قوة تاليف الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه القوة عند
الطرفين وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف وليس كلاما
بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا الاجزاء وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير
فاذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه القوة قديمة وتلك الكلمات
المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات
ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير
واسطة والكلمات بهذا الوجه كلام نفسي وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى
المخاطب مقدر وبهذا الوجه ليس مذهب الحكماء من ان كلامه تعالى علمه وسالم عما يلزم
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره ومذهب الكرامية من كونه محلا
للحوادث ومذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وحدوثها
والظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى
حقيقة وكلام صاحب المواقف من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيما لقصور الآلة فانه سقط وفيه اولا
انا لا نسلم ان قوة التاليف صفة التكلم فيما اذ التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره

لا محض قول فقط والا لكان الساكت زمانا في حالة واحدة متكلما بالكلمات الشيخ في فقه
وانت خبير بانه يمكن ان يكون مراد المدقق من التكلم الاتم ما بالفعل وحصول الكلام
بالفعل هو التكلم بالفعل وكون الساكت زمانا متكلما بالمعنى الاتم بالكلمات الشيخ في فقه
ما لا دستى له فيه وثانيا انه لو تخلص من المنافاة في كون الصور الخيالية الفاظ و
عبارات بناء على ان الصورة العلمية مساوية للمعلوم ماهية لا يتم ان كلام الشيخ
هو الذي ارتسم في خياله لم لا يجوز ان يكون هو الذي اظهره في مقاله على ما هو الموجود
وفيه ما فيه وثالثا ان قوله وهذه القوة ضد الخرس مم بل الاخرس هو الذي لا يتلفظ
اولا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات في الخيال بل هو قد
يتمكن منه ويعبر عنه بالاشارة وفيه تامل ورابعا ان قوله وهي غير العلم مم وما ذكر
لبيانه غير تام اذ غاية ما لزم من ذلك ان لا يتخلف من علم خاص لا عن مطلق
العلم اذ لا يلزم من عدم تعلق علمنا بالكلام الغير توجه فاحص ان لا يتعلق به علم
من آخر فلم لا يجوز ان يكون تلك القوة هذا العلم الاخر والحق التحقيق في الاعتراض
ان يق ان قوة التأليف هي القدرة وهي غير العلم او عين العلم العقلي وان
كلام الغير ليس كلامنا وما رتبنا في الخيال هو علمنا لا غير وكذا ما رتبه الغير في
الخيال هو علم الغير بالكلام فلم يثبت الكلام النفسي الذي غير العلم والقدرة
وبالجملة ان قوله كلام تعالى هو الكلمات الشئ اه اراد به ان كلام الله الكلمات
المذكورة المذكورة التي هي علمه تعالى ومبدأ تأليفها هو الصفة الازلية التي هي
القدرة على التأليف او العلم الفعلي فمسلم ولا يجدي به لتصريحه فيما بعد ذلك بان كلام
ليس علمه وغير القدرة وان اراد غير ذلك فغير مسلم ولم يلزم مما ذكره قال المدقق

الدواني

الدواني في اثبات الواجب امتياز كلامه تعالى عن العلم اه فان كلام غيره تعالى معلوم له
وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا انتهى واورد عليه النقض بانه لو لم
يدل على ان علمنا باحوال الغير ليس علما لنا لان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا وهي معلوم
لنا وليس احوالنا فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام
غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوصف به كلامنا وليس الثاني منهما كذلك واقول
هذا النقض متوجه على ما نقل في بيان التخلف من المدقق ثم قال المدقق الدواني
في اثبات الواجب ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان
كلامه ايضا كذلك واحدا مشتملا على ما في الكتب والصحف واللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان خطابه متوجها الى المخاطب المقدر او الى المخاطب
موجود في الازل فيكون الماضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى زمان المقدر
للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل
وايضا ولا انه كيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام ولو رجع الى العلم كان علما فعليا
لا كل علم مع انه صرح بانه غيره وايضا يأبى ان يكون كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا
بان صيغة الماضي في الكلام الازلي كما توهم باطل اذ لا يتصور المضي في
في الازل هذا وقال بعض الاعلام ان كلام المدقق الدواني يرجع الى كلام صاحب المواقف
واقول فيه نظر ظاهر على من تامل في كلامهما حيث حكم بالحدوث دون حدوث
الملفوظ قال المدقق الدواني كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات
القائمة بنا محدثة الحقيقة مع بيعها ان يبقى تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير
ترتب وقائمة بنا مرتبة لتصور الالة وقال بعض الاعلام ان صاحب المواقف لم يجز

وفارسيا و فهو ليبا فخر
وانشائيا وفيه ما فيه وثانيا
قه

بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل اللازم منه قيام الامر الشامل
للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه
الحكماء بل اراد اندراجه في العلم ليتناول المذهبين واقول الايراد بالحقيقة هو الثاني من الايرادات
المذكورة على صاحب المواقف والجواب محل نظر اذ قيام الامر صفة له تعالى كون الملفوظ
كلاما حقيقيا لا مجازا على ما نقله السيد المحقق في شرح المواقف عنه يقتضي كونه صفة له
والقول بان المتفق اندراجه تحت العلم مخالف لما هو المنقول عنه من انه غير العلم
وقد مر تفصيل الجواب بوجه منقح مع الاشارة الى ما فيه قوله قال بعض الفضلاء اه
وهو السيد المحقق قدس سره ذكره في شرح المواقف قوله والجواب ما ذكرناه اه وقد ذكرت
ما في الجواب المذكور فتذكر قوله ومن انكر كلامية ما بين الدفتين اه جواب ما ذكره
صاحب المواقف من لزوم عدم تكفير منكر كلامية ما بين الدفتين حقيقة والاظهر ان ما
ذكره بعض الاعلام اطلاق الكلام على الالفاظ والعبارات بلا قرينة وهذا
مارة كونه حقيقة فيها ومعتقد صاحب المواقف ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى
حقيقة وعلم هذا من الدين ضرورة فيكون انكار كلامية حقيقة انكار ما علم من الدين
ضرورة ومن انكر ما هو من ضروريات الدين كافر قطعا وللمجيب ان يمنع كونه من
ضروريات الدين مستندا بان الضروري كون ما بين الدفتين كلاما واما كونه حقيقة
فلم يعلم من الدين ضرورة فتدبر قوله وما ذكره من ان ترتب الحروف اه اجيب
عنه بان المراد من اللفظ اللفظ القائم به تعالى ومن التلفظ اللفظ القائم بنا
عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالمصدر غير قار ولولا
هذا لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ بنا فيا ولهذا يندفع ايراد

آخر

الاول
آخر يورد على قول صاحب المواقف من ان هذا الحمل يفيد لان
دالة على حدوث القرآن وشيء من اللفظ والقراءة والكتابة ليس بقرآن ووجه الدفع
ان هذا القرآن وهو اللفظ القائم بنا حادث واللفظ القائم بذاته تعالى قديم وايضا انه صرح
في المواقف واعترف بان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه واللفظ القائم
بذاته قديم وخطاب بدون المخاطب في الازل ولا يبعد ان يقال ان اعتراف صاحب
المواقف على تقدير التنزل وارخاء العنان فانه قال في جواب ان الامر والنهي
لا مأمور فيه هذه العبارة ان ذلك في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ولا
يخفى انه يمكن حمله على التنزل ثم اقول كون القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ
منافيا ممنوع اذ اللفظ القائم بذاته لا تلفظ فيه لعدم الجارحة ثم اقول الايراد
المذكور في الشرح بحاله اذ القول بلفظ قديم مثل القول بحركة مجتمعة الاجزاء
في الوجود فتدبر ونقل عن العلامة النيسابوري وغيره كلام في تحقيق كلام الله تعالى
هو ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة فللقرآن وجود عيني وهو القائم بذاته تعالى وهو قديم لا يتطرق
اليه شيء من سمات النقص وله وجود ذهني كما لحافظ لفظ القرآن ووجود
في العبارة وهو على لسان التالي ووجود كتبي وهو المثبت في المصحف
وهو بهذه الوجودات الثلث حادث واطلاق القرآن على المكتوب والملفوظ والمقروء
والمحفوظ مجازي باعتبار دلالته على القائم بذات الله تعالى ولا يرد على ان كل حرف
فانه يتوقف وجوده على ان كل حرف فانما يتقدم عليه خارج بل لعل ذلك في ان يد
فقط فالكلام القديم قران قديم نطق وسمع دراية ولا آلة ولا جارحة كما ان الادرك

وعلم من عجز قوى ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه
فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل والكفر بما سواه ايمان وكل
من عليها فان ولا تحسبن ان كلامه بوجوده الجبني لا يسمع فان الاول له جبرئيل مع
خلق الله تعالى فيه سمعا يسمع به وليس كلام القديم فيحكى عنه بعبارة ولا يبعد ان يخلق منكر
بجزء من المقربين كالانبياء والصديقين انتهى ورأيي انه لم يظهر ان التمام بذاته
بعض العلم والقدرة من الصفات السبعة وان كون اطلاق الحروف على
المكتوب والملفوظ مجاز مشكل جدا كما مر وان الصوت بالمعنى المشهور لا يقوم
الا بجسم وان اصطلح احد على اطلاقه على جزءه فلا نزاع معه وان القول
بسماع المعنى القديم بظهوره وراء طور العقل الا ان يصطلح السماع على الالهام
والقاء المعنى في شئ وهذا وجدانه لا افهم ولا اتمنى ان افهم واجد في تحقيق
الكلام ان المعروف المشهور عند الجمهور من لفظ الكلام معنى هو لفظ ولو اصطلح
احد على اطلاقه على المعنى لكان معنى اخر غير اللغوية والعرفية والكلام في الكلام
بالمعنى العرفي الشرعي فاقول الكلام بهذا المعنى على ما ارى انما هو الملفوظ المسموع
المقروء المتلو وكلام الله تعالى الذي انشاه بكمال قدرته في جسم قابل للتشكل
والتكيف بالصوت والحرف عبارة وفي قابل للنقش منقوش الكتابة
كتابة وبهذا الانشاء صح ان يقال تعالى انه متكلم فان المتكلم هو منشئ الكلام
لا محاله الذي قام به كما عرفت والذي قرره المتكلمون الاشاعرة والمعتزلة من ان
المتكلم من الناس من قام به او بجارحة كلام ففيه اشتباه في التباس فان
الكلام وهو المركب من الحروف والكلمات العارضة للاصوات لا يقوم بالمتكلم

بجارحة

ومجازه

ومجازه وانما يقوم بهواء كالاوراق بوزنها او قلع حادث فيه حركات من المخارج والالات
التكلم ومنشأ الاشتباه انهم حسبوا ان المتكلم مشتق من الكلام وهو مصدر فلزم
قيام الكلام بالمتكلم على ما هو مقتضى اللغة العربية في المشتقات فالاشاعرة حكموا
بقيام كلامه تعالى به والمعتزلة استنكروا هذا وقالوا صدق المشتق لا يستلزم
قيام المبدء بل قوله يكون ذلك المبدء موجودا بما راو فيما فيه الكلام وهو
الكلام على ما حسبوه موجود قالوا ان الله تعالى اوجده في لسان ملك او نبي
هو يتكلم به ولما كان هذا المعنى فلو نسب اليه ويقال انه متكلم بمعنى انه خالق الكلام
في لسان يجزه فاقول لهولاء جملة ان الكلام الذي فيه الكلام وهو المنتظم من
الحروف جامد ليس بمأخذ اشتقاق والمتكلم مشتق من التكلم لا من الكلام
الذي فيه الكلام ولو سلم قيام المبدء في صدق هذا المشتق لم يلزم قيام هذا
الكلام بالمتكلم على ما هو مذهب الاشاعرة ثم كلام المعتزلة في تجويزهم ان
كلامه في لسان نبي او ملك وانه يتكلم به غير معقول ولا مقبول بل الحق على ما
حول سما اصولي اصولها ان النبي او الملك اذا تكلم بكلام كان كلامه صادرا
منه بقصده واختياره لا انه ظهر منه بلا اختياره وشبهه كصوت ظاهر من شجر
فلا يكون كلامه كلام الله تعالى ثم لو سلم ان الكلام الذي فيه الكلام مبدء الاشتقاق
التكلم فصدق المشتق بواسطة قيام المبدء بالغير تكلف واعتزال من العرف
واللغة ولا يتخيلهم الحكم بعدم لزوم قيام المبدء والقيام بغيره وبعد التأمل
في هذا الاطناب على من انصف لمن ليسمع ويرى ان الذي ارى هو منصور وانه تعالى
متكلم بكلام انشاه بقدرته في قابل ولا يلزم قرب ومي ورنا على ما هو شان

اوان فالملك يسمعه او يقرؤه والنبي يسمع منه او من الله تع بالالة فی مسامع فی
منه سماعه او ابجاره منقوشا علی ایر وی بهذا الذی یسمع بری فالوما
رایت لمذهب المعتزلة الذاهبین اسنادة فی لسان ملك او نبی وفی هذا
استغنا من تکلفات ارتکبوها وکل کلام وان کان مکتوبا فی اللوح الا ان
کلام الغیر مکتوب علی انه یجده الغیر وغیر کلام الغیر مکتوب علی انه یوجده بوزنه
مرة اخری او یکتب ملکا او نبیا ان ینظر الیه وبهذا یظهر فرق ما بین الکلام الالهی
والحدیث المصطفوی وتطبیق ما وجد بکلام المقتدی لا یخفی علی اولی النهی لوما
اطنبنا فی الکلام فی هذا المقام لانه مزال اقدام الافهام قوله وهو سبحانه
لا یفعل القبیح ای لا یجوز ان یعتقد شیء یطابق ما ادعاه من ان الکذب
علیه تع محال ولك ان ترید بالمحال فی الدعوی غیر الواقع وح یحمل قوله
ولا یفعل القبیح علی ظاهره قوله والا صح واجب علیه تع آه لو ابدل هذه
المقدمة بانه تع حکیم لا یفوت عنه الاصلح بنظام العالم فلا یقع فی کلامه
الکذب قطعا وهذا هو المراد من دسنی فی الکذب علیه لکان جاریا علی خصوص
بزعم المعتزلة قوله والنقص علی الله تع ح اقول انت خبیر بان الدلیل
علی هذا التقریر لا یتم الا بالتشبث بالاجماع الکافی فی اثبات الدعوی
فلیکتف به اولا من غیر اطالة الکلام فقد یرد ح القول یمکن تقریر الدلیل
بان یقع ان الکذب نقص وهو من لوازم الامکان والله تع منزه عن الامکان
فافهم قوله قبل هذا الوجه ای الوجه بتقریره لکن بیانه مخصوص بالتقریر الذی
کالا یخفی قوله اللهم الا ان یقصد وابذلک ان المعتزلة قایلون بالصدق تع

بلین

الکلام اللفظی وبدلوله هو العلم عندهم لا یرد الالزام انما یتصور اذا یکونوا قائلین
بصدقه تع وتحقق مراده بالزامهم اثبات صدق الکلام اللفظی بمقدمة مسلمة عندهم
قوله ببیان صدقه تع فی الکلام اللفظی ای تحقیق بالمنقوش والمعتزلة قوله اقول
مرجع الصدق والکذب آه قال بعض الاعلام ای الکلام اللفظی یتصور
بدون قصد الی المعنی المتعلق منه ومع قصد الالفاظ بدون الاعتقاد بل مع الا
الاعتقاد محض ولا یلزم فی شیء من الصورتین کذب الکلام النفسی الذی
هو صفة له تع بزعمهم من کذب الکلام اللفظی فلا یلزم من مجرد ای دالکلمات
والحروف الدالة علی المعنی الکاذبة النقص فی صفته تع بل یلزم ان النقص فی
الصفة فی صورة واحدة هی ای دالکلام اللفظی مع الاعتقاد وبدلوله اذا کان
اللفظی کاذبا یلزم النقص فی صفته فلم یلزم من کذب اللفظی کذب النفسی مطلقا
وهذا هو مراد الشارح وهو السید المحقق واقول یمکن اتمام الکلام بانه ثبت سابقا
انه تع عالم بالجمیع بما سیکون وقدر علی الجمیع فلا یتصور ای دالحروف والکلمات منه
بلا قصد وقصد الالفاظ بدون الاعتقاد وبدلوله سهوا وهو الله تع منزه عنه فتعینت
الصورة الثالثة وهی مستلزمة للنقص فی صفته تع قوله لکنا نعلم بالضرورة ان من
علم شیئا امکنه آه اقول ان اراد بالامکان الامکان الذاتی فمذهب انه مسلم ولا یجدیه
اذ یجوز ان یکون ممتنعا فی الواقع کما فی الواجب تع وان اراد الامکان الوقوعی فنمنع
اذ الواجب تع یعلم شیئا ولا یمکن امکانا وقوعیا ان یخبر عنه لا علی ما هو علیه وادعاء
مثل هذا فی الدلیل مکابرة صریحة اذ العقل یحکم بداهة بان من علم شیئا فهو غیر
الواجب تع امکنه امکانا وقوعیا ان یخبر عنه علی ما هو علیه فافهم فان کان الاخبار

عن الشيخ اه الظ انه ابطال للمقدمة المذكورة وان اورد الايراد عليهما بطريق المنع كما
ذكرنا مستند الزوم النقض اندفع النقض **قوله** لا يمكن الجواب بحمل ما مراده بتوجيه
ما ذكره بعض الاعلام من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وكذبه لا يتصور
الا بكذب النفسي وكذب النفسي قديم الى آخر الكلام واقول لما كان كذب اللفظي
بكذب النفسي لا محالة لتجويز حدوث كذب اللفظي والنفسي صادق قطعا فلو
كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا كاذبا معا وانه مح **قوله** مستمرا
وجوده يدل على ان البقاء استمرار الوجود المستمر واستدلال الشيخ الاشعري
مبني على هذا اجبت ادعى انه غير الوجود وهو غير مسلم ثم كلام الشيخ الاشعري
على تقدير كون الصفات زائدة على الذات كما يدل عليه قوله فلا بد ان يقوم به
معنى هو البقاء كما في العالم والبقاء ازلا وابدا والسرمدي هو الازلي الابدي **قوله**
وينتقض بالحدوث فانه غير الوجود اه متفق كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف
ان البقاء حصل بعدما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لان الظ وجه من العدم
الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فاندفع ما ذكره بعض الاعلام
من انه لقائل ان يقول ان الحدوث هو الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم **قوله** ولا معنى لذلك سوى الوجود اه اقول لعله تسامح في
العبارة اذ استمرار الوجود ليس هو الوجود المستمر بعد ارتكاب التسامح
ينتقل المنع الى قوله والمعقول منه استمرار الوجود يعني الوجود المستمر واعلم
ان الظ ان مقصد المص ان البقاء ليس صفة زائدة على الذات في نفس الامر
بل هو عين الذات كما في العلم والقدرة وساير الصفات فكما ان الذات

باعتبار كونها

باعتبار كونها منشأ الانكشاف علم وباعتبار كونها مبدأ التأثير قدرة كذلك باعتبار
انها وجود مستمر ازلا وابدا سرمد والدليل الاول على تقدير التمام يدل على هذه الدعوى
كما لا يخفى فلا توجه لما ذكره بعض الاعلام من انه يجب حمل كلام المص على ان وجوب
الوجود يدل على نفي الزيادة في الخارج لا مطلقا وان اتجه عليه ان الدليل المذكور
لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا ظ
جدا ثم ما ذكره من ان الشرح لا يوافق المتن اذ كلام المص ليس الا عدم زيادة
السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء
الذي هو اعم من السرمدية محل بحث اذ ما يدل على نفي زيادة البقاء مطلقا يدل
على نفي زيادة البقاء الخاص بلا شبهة ثم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق
كلام المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزايد اذ لم يوجد وجوب
الوجود في شيء منهما ثم اقول لك ان تقول ان قول الشارح واستدلوا عليه بوجوه
يدل على ان الدلايل المذكورة كما ذكره القوم لنفي زيادة مطلق البقاء ولا يلزم
من ذلك ان يكون كلها منطبقا على عبارة المص وعدم انطباق الثالث والرابع
على عبارته غير مضر ثم اعلم ان الوجود عين الذات عند المص فالدليل الدال على
ان البقاء ليس زائدا على الوجود دال على نفي الزيادة على الذات وكون البقاء
استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات محل كلام فلا توجه لما ذكره
بعض الاعلام من الدليل الاول ان تم يدل على زيادة البقاء على الوجود لا
على الذات كما هو الظ وهو ظ **قوله** اقول فيعود اه الوجه الاول اقول هذا الجزم مسلم
وما ذكره في البيان غير تام اذ الكلام على تقدير ان يغير البقاء بنفسه يتعلق بها الوجود

كما يدل عليه قول المستدل واذا فسر البقاء بالوجود آه ولا يخفى ان البقاء على هذا التفسير هو الوجود
وح يكون محصل هذا الشق من الكلام ان الواجب لو كان باقيا بهذا المعنى لم يكن واجبا
لذاته لافتقاره في الوجود الى غير الذات وهو البقاء وبالمعنى المذكور فالعود الى
الوجه الاول والاستدراك كما يرى **قوله** فانا نفتقر صفة البقاء آه اقول الاولى الاقتصار
على ان نقول لو كان البقاء صفة زائدة لافتقر في الوجود الى الذات كما سيصرح به من
ان افتقار الصفة الى الموصوف ضروري ويلزم الدور كما ذكر وح لا حاجة الى التطويل
قوله لان افتقار الصفة اي في الوجود الى الذات ضروري ينتقض بالصورة
الحالة في الهيولى اذ الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة والجواب بان الصفة
الموجودة وهي الصورة المشخصة محتاجة الى الهيولى في الوجود والهيولى مفتقرة
الى صورة ما في الوجود لا الى الصورة المشخصة فلا يلزم الدور والمشهور من ان
الحال المحتاج الى المحل في الوجود عرض فيلزم ان يكون الصورة المشخصة الحالة
في الهيولى عرضا وفي المقام كلام مذكور في حاشية المحقق الدواني في بحث قيام
الوجود بالمهية **قوله** ورابعها ان البقاء آه هذا ايضا على نفي الزيادة في الخارج
مطلقا **قوله** قلنا لم لا يجوز آه اقول حاصل السوال منع لزوم التسلسل مستندا
بجواز ان يكون بقاء البقاء نفسه وح لا وجه للجواب اذ الجواز يكفي مستندا
للسائل ومن طلبه بالجواز فخارج عن القانون وحمل الجواز على التعلم تجوزا
مع كونه تحكما تكلف بعيد لا يوجب البقاء او الاستدلال على الدعوى مع انه مورد
المنع الظاهر كما لا يخفى قوله لا يمكن تعدد الواجب آه اقول لو تعدد الواجب يلزم
ان يكون امرا واجبا وغير واجب آه ممكنا وغير ممكن معا وانه ح بديهة

بيان

بيان الملازمة ان مجموع الواجبين بلا اعتبار الهيئة الاجتماعية فيه موجود متعدد
وكما ان الموجود الواحد موجود حقيقة في الواقع كذلك الموجود المتعدد موجود في
الواقع ولا شك ان كل منهما جزء المجموع وان المجموع في تحققه محتاج الى الواحد الذي
هو جزؤه ذاتا ووجودا والمحتاج الى الغير ذلك في التحقق ممكن بلا شبهة فثبت
كونه ممكنا غير واجب ثم ان المجموع المذكور غير ممكن ايضا اما اولا فلان وجود الممكن زائد
على ذاته كما مر في مبحث الوجود من هذا الكتاب فيكون الوجود المجموع على تقدير
كونه ممكنا زائدا عليه مع انه قد سبق في الكتاب ان وجود الواجب عين ذاته
فوجود مجموع الذاتين عين مجموع الذاتين فوجود المجموع عين مجموع الوجودين
اللذين كل منهما عين الذات فلا يكون زائدا عليه فلا يكون ممكنا واذا لم يكن
ممكنا يكون واجبا لانحصار الموجود فيهما وثانيا انه لو كان ممكنا لجاز انعدامه اذا
جرد النظر اليه من غير ملاحظة خارج كما هو شان الممكن مع انه لا يجوز انعدام المجموع
المذكور اذ هو عبارة عن ذاتين كل منهما ممتنع العدم لذاته فالمجموع غير ممكن
فيكون واجبا فثبت انه على تقدير التعدد يكون المجموع واجبا وغير واجب وممكنا
وغير ممكن وهذا انما نشأ من التعدد فهو مح لا يقال المحتاج الى الجزء انما يكون ممكنا
اذا جاز انعدامه والمجموع ليس كذلك لما مر لانا نقول المقدمة المذكورة بديهية
كما ذكرنا غير قابلة للمنع بل الاحتياج المذكور من لوازم الامكان ولهذا افردوا
امتناع تركب الواجب وعدم جواز الانعدام معتمدة مرتبة على التعدد ماخوذ
من البرهان فالتعدد المستلزم لهذا المحذور يكون محالا ومحصول البرهان ان
المجموع المذكور ممكن لسبب الاحتياج في التحقق الى احد الواجبين وغير ممكن لعدم

بجواز انعدامه وعدم زيادة الوجود فالتعدد المستلزم للمثنى فضلا عن غيره وقد نبهنا على وجود
الجواب في اثناء التقرير وبعض المناقشات فيه وجوابه مدلول الا التعلق في مبحث العدد
والمتمكن من هذا الشرح وقد يستدل على امتناع التعدد بانه لو كان احد الواجبين على تقدير
التعدد قادرا على منع الاخر الذي هو جزؤه من ايجاد امر بحيث يقع مراده يلزم عجز
ذلك الاخر والعاجز لا يكون واجبا والعجز من لوازم الامكان وان لم يكن قادرا
كذلك على منعه يكون عاجزا ايضا فلا يكون واجبا فلو تعدد الواجب يلزم امكان ما فرض
واجبا واقول يمكن اختيار الشق الاخر ومنع لزوم العجز مستندا بانه انما يكون
كذلك اذا كان منع الواجب مقدورا وليس كذلك كما مر ان انعدام نفسه غير مقدور
واعلم ان هذا الوجه اقتصار وتلخيص لبرهان التمانع المشهور ومحصوله ان احد الواجبين
على فرض التعدد ان اراد ايجاد شيء والاخر عدمه فيه كلاهما في وقت واحد فان
حصل مرادهما معا يلزم كون شيء واحد موجودا معدوما في ان واحد وان لم يحصل
شيء منهما يلزم ارتفاع النقيضين وان حصل مراد احدهما بلا مرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح مع عجز احدهما وان حصل بمرجح يلزم عجز الاخر والعاجز لا يكون واجبا
ويتوجه على هذا ايراد مشهور لم يتوجه على سابقه وهو انه يجوز اتفاقهما بحيث لا يقع
التخالف بينهما فلم يلزم شيء من المحذورات وقد دفع ذكرناه في رسالة فارسية هو
ان كلا من الواجبين يخالف الاخر في الحقيقة والا امتاز كل منهما بالتعين الزائد
على الذات عن الاخر وقد تقرر انه لا يزيد على ذات الواجب وح يجوز تخالف مقتضاهما
ومرادهما جوازا او وقوعا ويسوق الى الاخر فتامل جدا واعلم ان برهان التمانع كما
ذكره الامام الرازي في اسرار التنزيل واورد عليه بمنع اختلافهما في الارادة مستندا

بان كل

بان كل واحد منهما عالم حكيم فيعلم كل منهما ان احد الضدين يقع في وقت معين والاخر لا يقع فيه وان
ايهما اصلح دون الاخر وما علم الله تحقق انه لا يقع يمتنع ان يقع والا لزم انقلاب العلم جهلا وما هو اصلح
يكون مقتضى الحكمة فلا يقع خلافه عن الحكيم فيكونان متوافقين في الارادة واجاب عنه
بان العلم والحكمة لو كان موجبين للارادة لما علم وقوعه وامتناع وقوع خلافه لزم
ايجاب الواجب تع والكلام في الواحدية فرع اثبات الاختيار والحق ان واقول
فيه توقف في مبحث التعدد ما يتوجه على لزوم الايجاب مع ان الوحدية محل كلام و
يتوجه ايضا على الدليل ما نقول وهو انه يجوز ان لا يقع مرادهما ولزوم ارتفاع
النقيضين ممنوع لجواز وقوع العدم لا بسبب تاثير الاخر حتى يخالف انه اختيار الشق
الثالث بل بسبب عدم علة الوجود لوجود التعارض والتمانع بين سبب الوجود
وسبب العدم في ذلك منهما مانعا عن تاثير الاخر فيقع العدم لعدم علة الوجود وقد
فسر قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا بما يرجع الى برهان التمانع واورد عليه
ايراد مشهور وهو ان الاية انما تدل على ان الالهة اي المعبود بالحق لم يكن متعددا في الزمان
الماضي ولا يدل على عدم تعدد مطلق واما اجيب عنه بان كان مجردا عن الزمان غير
ملتفت اليه واقول لما كان الفساد ناشيا من التعدد يكون التعدد باطلا مطلقا
في زمان كان فيظهر من الاية نفي التعدد مطلقا والقول بانه يجوز ان يكون التعدد
مستلزما للفساد في الماضي لا مطلقا وهم محض كما لا يخفى على من له ادنى ماسكة هذا
وذكر المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات دليلا على التوحيد و
محصوله انه لو تعدد الواجب فمجموع الواجبين الذي هو معروض الاثنينية بدون العارض مع وجود
فاما ان يكون واجبا وهو باطل لافتقاره الى الموضوع الوجوب واما ان يكون ممكنا وهو ايضا

اما كل واحد وهو ثاني [illegible]

بالطل لان الممكن الموجود لا بد له من علة فاعلية مستقلة سواء كان مركبا من الواجبين
او لا والتعليل حاكم بذلك من غير تخصيص فتلك العلة اما نفس المجموع وهو ح
لا يستحيل ان يكون شيء فاعلا لنفسه [illegible] ما عليها او اما جزء هذا المجموع وهو واحد منهما
وهو ايضا ح لافتقار المجموع الى الواحد الاخر فلا يكون شيء منهما تاما في الفاعلية
ولكن نقول لعدم ترجيح احدهما بالفاعلية على الاخر واما خارج عنه وهو ايضا
باطل اذ لا خارج يصلح للفاعلية المستقلة فلو تعدد الواجب لزم تحقق موجود
ليس بممكن ولا واجب واته ح وكون المحال عند المتفصل كما في الحد والمحدود
انما يتصور في الوجود الذهني لا الى [illegible] اذ الموجود الخارجي الذي هو المجموع
بينهما امر واحد لا تغاير فيه بالاجمال والتفصيل الا بحسب اللحاظ ولا تغير في الملحوظ
هذا محصل ما ذكره بعد التلخيص فان قلت لا نسلم ان المجموع له علة فاعلية مستقلة
اذ لو كان له علة كذلك لكان اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه والكل باطل كما مر
في الدليل قلت احتياج المجموع الى الفاعل المذكور [illegible] كما ذكره وما اوردت
في السند محذور يترتب على التعدد وماخوذ في الدليل فيكون التعدد ح مستلزما
للمحذور المذكور ثم اقول يمكن تقرير اصل الدليل بوجه اخصر وهو انه لو تعدد
الواجب لمفروض التعدد لممكن لاحتياجه في الوجود الى كل واحد والممكن
الموجود لا بد له من علة فاعلية ولا يتصور هنا لاستحالة التاثير والتاثر
اذ التاثير في كل منهما مستحيل وهو ظ وكذا التاثير في الكل اذ لا يتصور التاثير
فيه هنا الا باعتبار الهيئة الاجتماعية وهي غير ماخوذة فيه كما لا يخفى على البصير برهان
آخر مذكور في تلك الرسالة وهو انه لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في و[illegible]

المتعدد

ما بينهما

المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون قولها على الكثير من لوازمها والا لما كانت
واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما
معلولا اما من [illegible] فقط او بعد الحلة جزء والجميع باطلان اما الاول فلاستلزام
كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فهو بحث قال الشيخ في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا
وهذا مجمل ما ذكره مفصلا وهو برهان متين محقق انتهى كلامه واقول تحصله
انه ان اتحدت ماهية الواجبين يجب ان يكون محمولة لتمامها على الكثير بسبب ذاتها اي با
قتضاء ذاتها ان يكون متعددا او متحققا في ضمن الكثرة اذ لو اقتضت ذلك لم
يتحقق واحد منهما الا في تحقق واحد منها يستلزم تحقق الماهية في ضمنه وهي مقتضية
للتعدد فلا يتحقق واحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وهو باطل قطعا
اذ الكثير مركب من الوحدات بديهة فتدبر والا لما كانت ماهيتهما واحدة اي
متحققة في ضمن واحد بان يتحقق فرد واحد ويرجع هذا الى ما نقل عن المعلم الثاني
من ان المعنى الواحد اي لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد
منه يكون على ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركب
من الاحاد واذا فرض ان المعنى الواحد يتكثر بذاته ابطلنا الكثرة انتهى
واذا لم يكن حملها على الكثير لذاتها يكون بسبب من خارج فيلزم ان يكون
تعدد فرد الماهية معلولا كما في شأن العارض وان اختلف ماهية الواجبين
يكون وجوب الوجود الذي هو معنى واحد عارضا لهما وكل عارض محتاج
الى الموصوف فيكون معلولا اما للموصوف فقط او للمجموع وهو مع الجزء وكل منهما

بلغ م

باطل اما الاول فلان الموصوف لما كان علة لوجوب الوجود كان متقدما عليه
بالوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب و وجوب الوجود واحد
فيلزم ان يكون الشيء علة لوجوده نفسه واما الثاني فهو افحش لتخلية الامر
الخارج من الموصوف في وجود العارض اي وجوب وجود الموصوف فا
مكان الموصوف فيه اظهر وهذا المذكور تفصيل لما نقل عن الشيخ او المحذور
اللازم كما قررناه معلولية وجوب الوجود كما هو صريح عبارة الشيخ اذ
على تقدير عدم التكثر بسبب نفس الماهية الواجبة يكون وجوب الوجود معلولا
سواء كان اختلفت الماهية في المتعدد او اتحدت فيه فيسقط ما قيل ان كلام
الشيخ انما يكون تاما على ما فصل اذا كان الاختلاف في كل من الاقسام معلولية الواجب
لذاته وليس كذلك هذا غاية الكلام في تحرير البرهان وبه يندفع الايراد
الآخر بانه ان اراد بقوله وعلى الاول لا يكون نوعها على كثيرين لذاتها
ان ذاتها لا يكون مقولا على كثيرين فمسلم والمستند ظ وان اراد ان ذاتها
لا يكون علة تامة لحملها على كثيرين فمسلم لكن المحذور لازم ولا نم ان حمل نوع
على كثيرين يستلزم ان لا يكون ذلك النوع واحدا او وجد الا انه في عارض ما
اليه من الخارج ان ذاته والمطلوب لازم كما عرفت في امور الاول ما قيل من
ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا فمسلم ان اراد عروضا
خارجيا وان اراد انتزاعيا ومطلقا فمسلم لكن لا نم ان عارض معلول
مستندا بان مفهوم الشيء عارض للاشياء وليس بمعلول ودفعه ما فيه ان في
ما قيل الاول وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما محل بحث اذ

قيل

يجوز

يجوز على الفرض المذكور ان يكون وجوب الوجود جزءا لهما او لاحدهما وعارضا للآخر
او عينا لاحدهما وجزءا او عارضا للآخر واقول لعل هذا اخص على تركيب الواجب
من الاجزاء لكن يبقى احتمال كون وجوب الوجود عينا لاحدهما وعارضا للآخر
وبطلان كونه عارضا للآخر وان ظهر اي تقدم الا انه لا يجدي نفعا في تصحيح
العبارة والقول بان كلا منهما واجب الوجود فالتزام كون وجوب الوجود
عينا لاحدهما دون الآخر مستلزم للترجيح بلا مرجح محل بحث الثالث ما
قيل انه يجوز ان لا يكون العارض علة كما ان الصورة الجسمية عارضة للهيولى
وعلة له وفيه ايضا ما فيه وبما ذكر من بطلان كون وجوب الوجود عارضا
يندفع ايراد ابن كمونة على الدليل المشهور وهو حاصل الدليل انه لو تعدد ا
لواجب لاشتركا في وجوب الوجود وامتاز كل منهما عن الآخر بالتعين
فيلزم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد تقرر بساطة
الواجب وتقرير الايراد انه يجوز ان يكون ما به الاشتراك وهو وجوب
الوجود عرضا لهما ويكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته ووجه الدفع
ان كون وجوب الوجود عارضا يستلزم كونه معلولا كما مر ونقل عن الشيخين
ابي نصر وابي علي ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان اذ كل عرضي
ممكن والشيء ما لم يجب لم يوجد سواء كان علة لوجود نفسه او لغيره
انتهى واقول يمكن دفعه ايضا بان الواجب هو ما اذا لوحظ بحد ذاته
يمتنع عليه العدم وعلى تقدير تعدد الواجب وكون وجوب الوجود عرضيا
لهما يلزم خلاف المفروض لانه اذا لوحظ بحد ذات كل منهما من غير ملاحظة

اي وجده

امر خارجي لا يعلم العقل بامتناع العدم فلا يكون شيء منهما واجبا وفيه ما فيه
فافهم وما ذكره بعض الاعلام من ان وجوب الوجود هو تأكد الوجود
الصرف الذي حقيقته واحدة وكونه واحد الحقيقة بديهي اي حدسي
ووجوب وجود الواجب ووحدته عبارة عن وجوده بلا تركيب وبه يظهر
يندفع شبهة ابن كمونة ففيه ان هذا طور وراء طريق المباحثة ولو تم ما ذكره
في الاستدلال الذي اورد الشبهة عليه كما لا يخفى قوله والا فالتعين
الذي به الامتياز آه اقول لو تم هذا الدليل لزم عدم الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا بيان اللزوم انه لو كان موجودا لكان اما واحدا او كثيرا لا جائز ان
يكون كثيرا لما ذكره ولا جائز ان يكون واحدا ايضا اذ التعين الذي به امتياز
هذا الموجود الواحد عما عداه من الموجودات ان كان نفس الموجودية
المشتركة بين جميع الموجودات مع انا معللا بها او لازما لها فلا يتعدد الموجود
وانه باطل بديهة وان كان معللا بامر منفصل عن الموجودية فلا وجوب
بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل والجواب
بان الواجب ممتاز عما عداه بذاته والتعين جزء زائد على ذاته مشترك
او على تقدير التعدد يجوز ان يكون وجوب الوجود ذاتيا وان يكون
امتياز كل منهما عن الآخر بذاته لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل عن الموجودية غير مستحيل لجواز ان يكون
هذا الامر هو الماهية الواجبة الزائدة عليها الموجودية المشتركة مع غيره
اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون تعين كل منهما بسبب منفصل عن مفهوم

الواجب

الواجب اعني ذات الواجب كما ذكره الشيخ وفيه ما ذكره قوله معللا بامر منفصل
عن مفهوم الواجب اعني ذات آه اقول فيه نظر اذ على هذا التقدير يكون التعين
نفس الذات ولا وجه لكونه معللا بغيره قوله اذ الشيء ما لم يتعين آه غير مسلم
لما اشتهر من ان الوجود متقدم على التعين اذ ما معنى فالاحتياج في التعين
لا يقتضي الاحتياج في الوجود قوله لا يبقى للانفصال آه حاصله ان المنع مندفع
اذ مفهوم الواجب نفس ذات الواجب وهذا غير ما ذكرناه اذ حاصل ما
ذكرنا ان معللية التعين بغيره غير معقول ومحصول ما ذكره انه لا انفصال
بين الذات ومفهوم الواجب والفرق بين قوله لانا نقول لم لا يكون آه حاصله
انا نختار شقا خامسا هو ان تعين كل منهما نفس الذات وليس معللا بشيء
ووجوب الوجود المحمول عليهما عرضي وقد عرفت بطلان هذا الاحتمال فلا
نعقل وما قال بعض الاعلام انما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب
المفهوم الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل واما اذا اريد به
الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس اذ لا انفصال
بين الذات والوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته ووحدته بديهي
حدسي وعلى هذا يتم الدليل ويندفع ايرادات الشبهة فتأمل فيه قوله ايضا
لو كان الواجب اكثر من واحد آه اقول لو تم هذا لم يكن الواجب واحدا
ايضا اذ لو كان واحدا لكان له تعين فاما ان يكون ذلك التعين لزوم اولا
وعلى الثاني يلزم جواز الوجود بدون التعين وانه محال اذ كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجود وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب ممكنا

حيث لتعين بلا وجود فتعين بلا وجوب لعدم انفكاك وجوده عن الوجوب وبهذه
تقدمه حق وعلى الاول ان كان الوجود بالتعين لزم تقدم الوجود على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود وان كان التعين بالوجود او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو كونه واحدا الا ان التعين المعلول لازم كما
ذكره فلا يوجد الموجود بدونه وقد فرض ان وجوده علة التعين او معلول
تغاير المعلول بديهة فلم يكن الموجود الذي هو العلة متعينا والا لزم اراده
ثبته وان كان بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا فلو تم الدليل لزم
عدم الواجب فيلزم عدم وجود موجود اصلا والجواب بانه على تقدير الوحدة
يجوز ان يكون التعين عين الذات فلا نم انه لو كان واحدا لكان له تعين
خارج على تقدير التعدد ايضا لجواز ان يكون تعين كل منهما عين الذات
مع رفعه بانه الاشتراك يمكن الجواب عن هذا النقض باختيار ان التعين
بالوجود ويمنع لزوم خلاف المفروض وغاية ما لزم كما ذكره بيان ان لا يكون
الموجود متعينا في مرتبة كونه علة للتعين ولا محذور فيه والمحذور الضروري كون
الموجود متعينا في الواقع لا في المرتبة وفيه ما فيه لان وجوده اذا كان علة
لتعينه لكان الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وقد تقرر خلافه الا ان يقال
المستدل لا يسلم ذلك فافهم قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه هذا اذا كان
وجوب العلة عين وجوب المعلول واما اذا تغاير فيلزم الدور او التسلسل فالاظهر
عدم الاقتصار على لزوم تقدم الشيء على نفسه وقال بعض الاعلام ما يحط
انه لا حاجة الى اختيار الشق الثاني في تمام الدليل بل يكفي ان يقال اما ان يكون التعين

الى آخره

مستلزما للوجوب او لم يكن فان لم يكن مستلزما له لم يكن الوجوب ذاتيا وان كان لزم تقدم
الشيء على نفسه او عدم التعدد وعلى فرض التعدد او عدم كون الواجب واجبا انتهى
ملخصا ولا يخفى انه سالم من بعض الايرادات المذكورة في الشرح **قوله** لما سبق
من ان الوجوب الخ والوجوب ان كان من الامور الاعتبارية الا انه ليس امرا اعتباريا
محضا بل من الموجودات في نفس الامر كما لا يخفى على المتفطن ومنه نقول ان المنع
مندفع اذ تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب غير مختص بالموجود الخارجي
بل يعم الموجود في نفس الامر ايضا فافهم وقال بعض الاعلام المراد من وجوب
الوجود هو الوجود الحقيقي المؤكد الذي تحقق الواجب باعتباره والاثر
في تحققه في الخارج بكونه عين ذات الواجب فاندفع المنع الاول وهو ظاهر
وكذا الثاني لان وجوب الذات ليس الوجود الحقيقي المذكور فلو كان
التعين علة لوجوب الذات بالمعنى المذكور لزم تقدم وجوب الوجود على
نفسه وفيه ما فيه اذ اللازم على هذا الشق كونه معلولا لجزئه وهو التعين **قوله**
ان اراد بالتعين الواحد المعنى من التعين نختار انه لا لزوم بينه وبين الوجوب
قوله ان جاز الخ اقول الاظهر ان يقول قلنا ان اراد بالتعين في هذا القول
التعين المعين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع والمستند ظ وان اراد به تعين ما
فمم وانما يلزم الخ واستدل الامام الرازي في اسرار التنزيل على التوحيد بوجوه
الاول برهان التمانع وقد سبق الثاني انه لو فرض الهين لزم وقوع مقدور
معين في وقت معين بقادرين مستقلين فيلزم استغناء المقدور المعين
عن كل بسبب الاخر فيجتمع الاستغناء والاحتياج بالنسبة الى العلة في شيء واحد

المنصف م

فانه تم بيان الملازمة ان المفروض كل منهما قادرا على جميع المقدورات فيكون مقدور
كل منهما مقدورا للاخر فاذا انفق على ايجاد المقدورات لا يكون وقوع مقدور معين
باحدهما اولى من وقوعه بالاخر يكون كل منهما مريدا مستقلا بالايجاد فيلزم ما ذكرنا
واقول ان اللازم جواز وقوع كل مقدور في حد ذاته من كل ويجوز ان لا يتفق
احدهما بالايجاد فيمتنع وان امكن ذلك والمحذور لو لزم فانما يلزم على تقدير الاتفاق
على انا نقول ان الاتفاق يجوز ان يكون ممكنا لا مستلزما لما ذكر المذكور بزعمه فتدبر
الى الثالث انه لو فرض الالهان فاما ان يجب عليهما التمانع اولا والاول يستلزم تكونه
مستلزما للعجز على ما مر في برهان التمانع وكذا الثاني للزوم ان لا يقدر شيء منهما على ما
يخالف الاخر فيلزم العجز ايضا اقول لزوم العجز على الشق الاخير ممنوع لان منع
الواجب عن التاثير يجوز ان يكون محالا لا مقدورا ولهذا لا يخفى ان احد
الكلام في الشق الاول قد مر الرابع انه لو فرض الالهان لا بد من امتياز كل منهما
من الاخر وما به الامتياز ان كان صفة كمال فالخالي عن هذه ناقص فلا يكون الها
وان لم يكن صفة كمال فالموصوف به لا يكون كاملا بل ناقص والناقص لا يكون الها
الخامس ان ما به الامتياز ان كان معتبرا في الالهية لم يكن الخالي عنه الها وان
لم يكن معتبرا لم يكن الاتصاف به واجبا الا بالمخصص فالموصوف به يحتاج فلا يكون
الها ايضا اقول في الوجهين بحث اذ كما او لا فلجواز امتيازهما بذاتيهما بان
لا يشتركا الا في العرض فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان ما به الامتياز
في كل منهما صفة كمالية لا في جزئه فلا يتم ان الخالي عن هذه الصفة ناقص وكذا ما به
الامتياز في كل يجوز ان يعتبر في الالهية دون جزئه فلا محذور على ان الاحتياج في الوجود

عن منافاته فيندفع بوجوه آخر قد يبلغ المجموع عشرين تركنا ذكره مخافة زيادة الاطناب
قوله اي الواجب لا يكون له مثل اه اقول لو كان للواجب تعالى مثل مشاركا في تمام
الماهية او المثلان هما المشتركان في تمام كما مر في مبحث التحقيق بل من الشرح فيلزم ان
يكون له نحو تركيب وقد سبق ان وجوب الوجود يدل على نفي التركيب فلا مثل له و
لو تم لما تقرر من ان الماهية للواجب يلزم ان ينتفي مشاركة اذ الاشتراك في تمام
الماهية فرع الماهية قوله لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا اه اقول ما مر في مبحث
الوجود يدل على نفي التركيب الخارجي لا مطلقا كما ذكره الشارح هناك فهذا انما
يبني في كلامه سابق واعلم ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء
وهو تجزية وتحليله اليها سواء كانت فعلية اولا وبهذا عرف المحققين معنى عدم
القسمة بهذا المعنى بالاحدية فمعنى قولهم الله احد اي غير منقسم الى الاجزاء سواء
كانت مقدارية موجودة بالفعل في الكل كالشيء في المركبات التامة على ما هو
التحقيق او بالفرض كالاجزاء الوهمية للجسم المتصل الواحد او غير مقدارية كا
الجنس والفصل وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وبهذه القسمة يحصل الاقسام بالحمل على
مختلفين بالعدد وهي الجزئيات للجزء ونحصيل ويعبر عن عدم القسمة بهذا
المعنى بالواحدية فمعنى الله واحد انه ليس بمتعدد ونقل المحقق الدواني عن رسائل
الشيخ ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كان الى الاجزاء او الى الجزئيات
والم يظهر منه ان عدم قبول القسمة مطلقا شيئا كما يتوهم بل اكثر من قول يقتضي ان
الاحدية يستلزم ان عدم القسمة مطلقا ويمكن بيان الاستدلال بان الاحدية تقتضي
عدم القسمة الى الاجزاء مطلقا مع تحقيقه تحقق عدم التعدد بالبيان المنقول
عن الشيخ في التوحيد من انه يلزم تحقق الكثير بدون الواحد او و فرض وجوب الوجود

وكل منهما بط كما فعلنا فيصح ان الاحدية مستلزمة لعدم القسمة بالمعنيين وقد مر تفصيل الكلام
في الواحدية في نفي التركيب واما الاحدية فبيانه على ما نقل عن الفارابي في الفصوص
وفي رسالة اثبات الواجب لصدر المدققين وشرحها بعد التلخيص والتحصيل ان الشيخ
ان الواجب لو كان منقسما الى الاجزاء فكل جزء منه ان كان واجبا لزم تعدده وان
كان واحد منها واجبا كان الواجب هو الجزء والاتحاد والواجب وان لم يكن شيء
منها واجبا فان كانت الاجزاء مقدارية موجودة في الخارج بالفعل لزم امكانه
واللازم كبطلان اللازم ظاهر وان كانت مقدارية موجودة بالقوة لكانت
ذات الاجزاء الا بوصف الجزئية كنصف الجسم المتصل الواحد اقرب الى الوجود اذا
قاله العقل مع ذات الى الوجود وقد وقع الاشياء من الاجزاء ليس بواجب
فيلزم ان يكون ذات الممكن اقرب الى الوجود اسامي من الواجب الذي هو الكل
مع ان الجزء موجود بالقوة والجزء وان كان جزءا تحليليا الزمه العقل بمعونة
الوهم الا ان حل العقل بمعونته تحليل ذات الاجزاء الا تحصل ذات من كمية
العدم كو ذات الجزء بهذا المعنى اقرب الى الوجود من الكل قطعي وان كانت
الاجزاء عقلية كالجنس والفصل ماخوذا كل منهما من امر خارجي بان يكون الجنس
ماخوذا من المادة والفصل من الصورة لزم امكان الواجب تعالى عن ذلك
والحاصل انه لو كان للواجب اجزاء فان كان كل منها او بعض منها واجبا
لزم تعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت مقدارية يلزم امكان
الواجب وكذا ان كانت عقلية ماخوذة من الخارج هذا غاية الكلام في تحرير
الدليل بقي احتمال واحد هو ان يكون له اجزاء عقلية ماخوذة من امر واحد
خارجي باعتبارات مختلفة فان استلزامه للامكان غير بين ولا مبين وافيه

فرنه

في شرح الرسالة ان الشيخ اشار الى ان المنفي في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة
للكثرة الخارجية وهي الاجزاء الخارجية العقلية الماخوذة منها لا مطلق على ما
يستفاد من ظواهر عباراتهم وصرح به الاعاظم وقال المدقق الدواني في ما علقه
بعد التلخيص والتنقيح ان الواجب لا يجوز ان يكون مركبا من الجنس والفصل لان
الجنس في حد ذاته لا يتحصل الا بالفصل فلا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى
المحصل فلا يكون وجودا متأكدا وقد تقرر ان الواجب لذاته عين الوجود المتأكد
فيكون ما وقع فيه جنسا خارجا عنه اذ لو كان جنسا لكان وجودا متأكدا هذا غاية
ما يمكن ان يقال في تحرير كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه يرد عليه من اللازم مما ذكر احتياج
الجنس في التحصيل الى الفصل لا احتياج الواجب المركب منهما في الذهن فقط
لا في الخارج الى المحصل وبينهما بون واما ثانيا فلانه يرد ايضا بعد تسليم لزوم
مطلق احتياج الماهية في الخارج ان اللازم احتياج شيء من جهة الى نفسه
من جهة اخرى اذ الجنس والفصل عين الماهية في الخارج وستعرف انه اللازم
لمنوعه واما ثالثا فلما اقول من ان التحصيل بالجنس ليس على ما ينبغي اذ لو
تم ما ذكره لكان الفصل ايضا خارجا لاحتياجه في التحصيل الى التعين الا ان
يلتزم ان التعين فرد في الوجود وفيه ما فيه وقيل لو كان جزء فجزء الذات ان كان
من نوعه لزم تعدد الواجب وتقدمه على نفسه وان لم يكن من نوعه كان ممكنا
لانحصار الموجود في الواجب والممكن فلم يكن المركب منهما واجبا واقول
فيه ظاهر اذ الجنس والفصل جزءان عقليان ووجودهما في الخارج على القول
بوجود الكلي الطبيعي عين وجود الماهية فان اراد بقوله جزء الذات ان كان من نوعه

لزم التعدد وان الجزء على تقدير الوجود الخارجي ان كان من نوعه يلزم التعدد في اللزوم
ثم لما ذكرنا من ان الجزء على تقدير الوجود عين الكل ولا التعدد فيه في الخارج وان
اراد من حيث هو جزء الى آخر الشق الثاني ففيه منع قوله كان ممكنا واني يكون ذلك الا
ان لو كانت موجودا في الخارج وهو من حيث هو جزء ليس في الخارج وعلى تسليم
لزوم الامكان نظرا الى الوجود الذهني يمنع قوله فلم يكن المركب منهما واجبا
واني يكون كذلك ~~ان لو كانت~~ اذا كان تركيبا خارجيا وليس كذلك **قوله** يعني ان
الواجب اقول عدم كونه متحيزا على تقدير كون الحيز هو المكان ظاهر اذ كل متمكن
قابل للانقسام في الخارج وكذا على تقدير ان يراد به الوضع وقول الاشاعرة
اذ كل ماله وضع فهو منقسم بوجه وقد سبق ان الواجب غير منقسم فلا يكون
متحيزا وهذا الوجه اختصار وتلخيص لما سيجيء في الشرح من قوله وايضا لو كان متحيزا
الى آخره قوله لامكان الخلاء اقول ادعاء امكان الخلاء في محل عبارة الملخص غير معقول
لتصريحه في بحث الجواهر بامتناعه **قوله** والممتنع من الواجب الخ لعله اراد
بالواجب الواجب اذ لو اريد به المطلق لا يحسن الترديد في الحيز بانه اما
واجب او ممكن بل يتعين كون ذلك الحيز ممكنا ثم اقول الممتنع من الواجب
يكون واجبا اذ لا تعدد في الواجب لما سبق فلو كان الممتنع من الواجب
ممكنا لزم تحقق ممكن بلا سبب وانه مح وح يلزم تعدد الواجب وهو باطل
وهذا الوجه اخصر مما ذكره **قوله** فلانا تم لو لم يكن المتمكن هو الواجب يعني لو كان
المتمكن الواجب فلانم وجود المكان بدون المتمكن ولا خفاء في ان هذا
منع لمقدمة استدل عليها بقوله لامكان الخلاء فالموافق للقانون التعرض

لدليلها

لدليلها الا ان يتكلف بارجاع المنع الى مقدمة دليلها لكان المكان فقد يا[illegible]
بجواز ان يكون الواجب نفس من ذلك متحيزا بعد ايجاد الحيز الا ان يتشبث بانه
لا يحتاج الى الحيز فيرجع الى ما سبق او يبنى الكلام على امتناع اتصافه بالحادث
قوله وح يكون جزء لا يتجزى الخ المناسب التشبث ببطلان الجزء **قوله** لزم
تقدم الشيء بهذا على تقدير كون الحلول سريانيا لا مطلق الحلول **قوله** اقول
في جعله الخ اقول يتصور توجيه كلام المتن بوجه يكون نفي الاتحاد من فروع
وجوب الوجود بان يقال لو اتحد الواجب بغيره يلزم ان يكون الواجب
ممكنا اذ الواجب ممكن لما عرفت من عدم تعدد الواجب فاذا اتحد الواجب
به بمعنى ان يصير هو بعينه هما واحدا لا يبقى التعدد في الواقع كان الممكن عين الواجب
والواجب ممكنا وانه مح فافهم **قوله** وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان
كان الخ اقول لو تم هذا الوجه لدل على عدم جواز اتصافه بالسلوب والا
ضافات الى ذاته ايضا فانه لو اتصف بها فاما ان يكون تلك الصفة صفة
كمال كان الخلو عنه نقصا وقد خلى عنه قبل الحدوث وسوق الكلام الخ
وهذا الجزء التفويض الخ سيذكر الشارح بعد ذلك بقوله الادلة المذكورة الخ
يكونها على ادلة الخصم ويمكن الجواب ان الخلو من الصفة مع جواز الا
تصاف نقص لا مطلقا وكون الاتصاف بالصفة الاضافية جائزا ازليا
ثم اذ جوازه ازلا يستدعي جواز كون ما اضيف اليه ازليا كالاجرام وهو مح
وهذا الجزء جار في الحادث الغير الاضافي كما لا يخفى وفيه تامل اذ حاصل المنع
مشترك غاية الامر عدم جريان السند المذكور ويكفي في السند ان يقال
يجوز ان لا يكون الاتصاف بالحادث قبل زمان الاتصاف ممكنا له

نقض الامر والدليل منقوض ايضاً بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة الا ان يقول المستدل
لا نقول بزيادة الصفات فتامل فيه قوله واجيب بان ذات الواجب الخ اه اقول
هذا الجواب مع تعقيده بتمام ابطال لسند الاخص لجواز ان سند المنع لجواز ان
لا يكون الاتصاف قبل زمان الاتصاف ممكنا في الواقع كما ذكرنا وابطال السند
بوجه لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره انه بانه يتحقق لو كان الاتصاف بكل حادث
مسبوقا بزوال اخر لا الى نهاية لزم قدم العالم اذ فرد ما من الحوادث قديم
الخ وهو غير الواجب وصفاته الثبوتية فيكون من الممكنات وانه خلاف ما اتفق
المليين قوله الثالث هو المعتمد اه اقول هذا ايضاً منقوض بالصفات الاضافية
وهو ظاهر والجواب مشترك ولا نقض بتعلقات الصفات الحقيقية اذ الدليل
كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات على الذات قوله لا ازلية جوازه
اه يعني ازلية جوازه الى حدوث بوصف الحدوث كما يدل عليه قوله ومعنى الكلام اه
قوله اما اللازم فلوجهين اه على القول بزيادة الصفات الحقيقية على الذات
وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى
الدليل المذكور ويجاب انه لم يبق هناك بوجه الملازمة كما لا يخفى الا ان يقال
ان المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة وايضا الجواب ان
هذا انما يلزم اذا لم يكن الصفة في وقت خالية عن التعلق مع انها في
الازل خالية عنه كما مر قوله لظهور زوال العدم الازلي والا لم يوجد حادث
قوله لا يجوز بالنسبة الى ذاته في القسم الاول مطلق لفظ مطلق بهذا ليس في
محله اذ الصفة الحقيقية المحضة لا تعلق لها كما في القسم الثاني وان الثالث و
الاوسط تركه قوله ادراك الملايم في شرح الاشارات للمحقق ان اللذة ادراك

الاخص غير مفيد والمسلك في المشكك اعني ابطال السند م

ودليل

ودليل للملايم من هو ملايم قوله فانهم بهذا انه اه اعترض عليه بان اثبات الصفات
الزائدة يوجب تعدد القدماء وهو نفسه كفرت النصارى باثبات ثلث من القدماء فما
بال من اثبت الثمانية او اكثر واجاب عنه الاشاعرة بان صفات الله تعالى ليست
عين الذات ولا غيرها وفسروا الغير بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما
مع عدم الاخر اي ينفك احدهما عن الاخر والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت
اصلا فيتصور بينهما واسطة ورد بانهم ان ارادوا الانفكاك من الجانبين انتقض
بالعالم والصانع وبالعرض والمحل اذ لا يتصور وجود العالم بدون الصانع
والعرض بدون المحل وان اكتفوا بجانب واحد يلزم ان يكون الجزء مغايرا للكل
ولم يقولوا به اذ لا يتصور في وجود الجزء بدونه وكذا يلزم المغايرة بين الذات
والصفة مع تصريحهم بعدم المغايرة بينهما لجواز وجود الذات بدون الصفة
واجيب عن النقض بالعالم والصانع بان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك
في الوجود وفي الحيز وجواز انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وكذا انفكاك
العالم عن الصانع في الحيز اذ لا يتصور للصانع حيز ظاهر ولا يخفى ما فيه من التكلف
وعن النقض بالصفات بان ما صرحوا به هو عدم المغايرة بين الذات والصفات
اللازمة لا مطلقا ولا يجوز انفكاك الذات عن الصفة اللازمة ورد الجواب
المذكور بان المحذور اللازم وهو تعدد القدماء باق ولا يجدي عدم الاطلاق
في الغيرية فالوجه في رفع التكفير ما قيل من ان المكفر من قال بالذوات القديمة
لا ذات وصفات قديمة قوله واختار المتأخرون هذه الامور كلها اه وكذا
اختاروا ان وجوده عين ذاته كما مر في مبحث الوجود والدليل على ذلك عام

في بحث الوجوب والوجود المحقق الدواني ان الوجود لو كان زايدا على ذاته لايتصف به
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا في الواقع وكل ما لم يتصف بالشيء ويتصف ذلك
الشيء محمولا عليه لايستتبع من الصفة المعينة وهذا امر لاشبهة فيه والصفة ان كانت
نفس الذات يلزم تقدمه على نفسه بالوجود اذ العقل يحكم بديهة ان المعينة للوجود
لابد ان يكون موجودا اولا لوفرق بين وجود نفسه ووجود غيره في الحكم فرق فوجوده
عين ذاته في نفس الامر ووجوب وجوده عبارة عن تاكده بحيث لايتطرق
اليه شايبة عدم فهو الموجود البحت البحت المنزه عن كل ماسواه قوله لزم ان يكون
الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل تقرير الدليل ان العلم والقدرة والحيوة وكذا
ساير الصفات ان كان زايدا على الذات في نفس الامر لكان ممكنا لذواتها لعدم
الواجب فلابد من علة موجدة وموجدة الذات لاغير لامتناع احتياج الواجب
في الصفة الحقيقية الى الممكن اذ يلزم ان يكون ناقصا في حد ذاته مستكملا بغيره
او بقي موجدة في الذات بغير واسطة او بواسطة لامتناع تعدد الواجب فاعلا
للصفة وقابلا لها لامتناع قيام صفة الشيء بغيره وانه باطل اذ الواجب بسيط
والبسيط الحقيقي لايجوز ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له بيانه على ماحرره صدر
المدققين ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان والفاعل عند استجماعه الشرايط وارتفاع الموانع يصير فاعلا بالفعل
ويجب وجود المفعول له وبمجرد استعداده للفاعلية لايصير فاعلا بالفعل والمفعول
واجب الصدور عنه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده الذي هو الامكان الا
استعدادي للمقبول الى الشيء لايصير قابلا له بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشيء اولا

ويجوز

ويجوز ان يكون القابل من هو قابل متصفا بالمقبول وان لا يكون فيكون نسبته الى
المقبول بالامكان فاذا كان امر غير ذي جهتين فاعلا لشيء وقابلا له لزم ان
يكون نسبته اليه بالوجوب لكونه فاعلا بالفعل وبالامكان لكونه قابلا له بالفعل
من جهة واحدة وبينهما تناف وهو ظ هذا غاية تقرير الدليل وهي تنحو ما هو انه لم
يثبت بساطة الواجب بمعنى عدم التجزي من الجنس والفصل الماخوذ كل منهما
من امر واحد فلم يلزم عدم كونه ذا جهتين فيجوز كونه فاعلا وقابلا لشيء واحد
من جهتين ووجه آخر انه تع واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته تع
وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زايدة على الذات يكون محتاجا في التكميل
الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم
ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وهذا
وان كان اقناعيا له تاثير في العقول كالبراهين اليقينية واعلم ان الواجب على
تحقيق المتقدمين والحكماء وجود خاص لايعلم كنهه غيره قايم بذاته موجود بذاته وتشخصه
عين ذاته فهو متشخص بذاته لا بسبب التشخص الزايد عالم بذاته لا بالصفة العلمية
الزايدة قادر بذاته لا بالصفة القدرة القايمة بذاته وهكذا الحال في ساير الصفات
الحقيقية كما مر والحاصل ان مصداق حمل الموجود والعالم والقادر وكذا ساير
الصفات نفس هوية البسيط لاقيام المبدا به كما في الممكنات بمعنى ان ذاته البسيط
كافية في ترتب اثار الوجود والعلم والقدرة وغيرها وهذا هو المراد من كون الوجود
والعلم والقدرة وغيرها نفس الذات لا ان زايدة عليها وقال صدر
المدققين لا حاجة الى هذا التكلف اذ الموجود معناه ما يعبر عنه بالفارسية هست

هست

وهذا لا يستدعي قيام الوجود به وكذا العالم ما يثبت له هذا والقادر ما يثبت له تلك
وتميز الموجود بما قام به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة
انما هو بحسب اللغة ولا دلالة للدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة و
كذا ساير الصفات به وانه موجود عالم قادر على ان قيام المبدأ به غير لازم
وبعد تمهيد هذا اقول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر
كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة
اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدة ان
على ماهيته والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه
فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته من القسم الثاني
لا الاول الزايد على الذات وقد عرفت ان قيام المبدأ غير لازم فصح
كون الصفات عين الذات من غير تكلف وقال المدقق الدواني هذا
الوجه مشترك بين الواجب وغيره فلا يصح توجيه كلامهم بهذا ولا يخفى ما فيه
فان قيام المبدأ بالموصوف في غير الواجب غير مستحيل فلا اشتراك
قطعا والاشتراك بمجرد كون الصفة في الخارج المحمول غير مضر قوله واعترض
عليه بانه لم يثبت الخ فيه وقف امتناع كون الواحد فاعلا وقابلا لكن
من جهة واحدة وكون الجهة واحدة انما هو على تقدير ان يكون الواجب بسيطا
حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية الخ فافهم قوله اذا فتحنا العين الخ
اقول هذا الكلام بظاهره يدل على ان الرؤية هو الادراك حالة فتح العين
بعد العلم المسبوق بمعرفة المرئي بحد او رسم والظاهر ان الرؤية هو الادراك

بالباصرة

بالباصرة مطلقا كما هو المشهور بين الجمهور والمذكور في شرح المواقف في تحرير محل
النزاع انا اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية
بالضرورة انتهى وهو موافق السيد المحقق الشريف وهو موافق كلام التفتازاني في
شرح العقايد ولعل تحقيق الحق ان الرؤية التي فيها النزاع ما ذكره واثبات
ان الرؤية وهي الادراك بالباصرة حالة زايدة على حصول العلم يقيني او ظني او لان
معرفة الشمس تحصل بالحد او الرسم ثم اذا ابصرت واغمضت العين تحصل حالة
الاغماض حالة زايدة على الحالة من الحد والرسم ولا شك ان هذه الحالة
الثانية الباقية وقت الاغماض الزايدة على الاول بواسطة الابصار كما
ان الحالة الثالثة الحاصلة بعد فتح العين زايدة على الاوليين والحاصل ان الرؤية
حالة زايدة على المعرفة الحاصلة بالحد والرسم بديهة وما ذلك الا بالابصار اذ
لولا الابصار لم تحصل حالة زايدة على المعرفة السابقة وقت الاغماض ثم اذا
فتحت العين تحصل حالة اخرى فوق الثانية فظهر من ذلك ان منشأ الزيادة
هو الابصار الخ قوله تسمية الرؤية اي يسمى الادراك الحاصل بفتح العين رؤية
سواء كان قبل الاغماض او بعده اذ الادراك الحاصل بعد الاغماض المسبوق
بما ذكر رؤية بالمعنى المتنازع فيه بكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله وهذا امر ممكن
في نفسه والمعلق الخ استقرار الجبل وان امكن في ذاته الا انه غير ممكن باعتبار
تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره والا لزم ان الرؤية معلقة باستقرار الجبل
في حد ذاته والظاهر انها معلقة باستقراره مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره

وانه كان الجبل وقت التجلي بوجوده ولا شك انه استقر في الواقع مع تعلق مراده
بعدم استقراره ح فلم يتم الاستدلال بالآية على امكان الرؤية ولا يبعد ان يكون
هذا هو المراد من قول الشارح وعلى الوجه الثاني ايضا بانه الخ وح يندفع الجواب
المذكور بعده بقوله واجيب بانها الخ قوله لكن النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية
اقول لا يبعد ان يكون المتقدم العلم الشبيه بالمشاهدة وكانه قال اجعلني عالما
بك كاني انظر اليك وح يندفع الجواب الثاني ايضا اذ لو طلب لا يلزم
ان يكون معلوما علما تاما كما في مرتبة عين اليقين قوله الثالث ان لا يكون
الجواب اقول المعترض مانع وليس للمانع مذهب فله ان يقول ان المتقدم
من الجواب نفي العلم الضروري وكونه مما في راي المعتزلة غير مضر ولو سلم
الكلام على راي المعتزلة لكان الدليل جدليا لا تحقيقيا قوله على ما ذكرنا من
الاجماع على هذا ايضا لا يكون الدليل برهانيا الزاميا واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل الخ اقول مقتضى المعترض ان ملاحظة موسى على نبينا وعليه السلام وقد رآه انه
معلقة من آياته تع ويمكن ان يكون المعترض من قوله تع لن تراني نفي تمكن
موسى ع من رؤيتها ولا انظر الى الجبل حتى الاندكاك صار دكا فظهر انه
لا يطيق من رؤية مثل هذه الآية فيستقيم نفي رؤية الآية بالمعنى المذكور و
الانصاف ان في الوجه الثاني من الاعتراض تكلفات كثيرة كيف وارتباط
قوله تع ولكن انظر الى الجبل سابقا بعد ارتكاب الحذف في ثلاث
مواضع من السابق بعيد جدا قوله واختار موسى عليه السلام الخ هذا الدليل
المجيب فلم يختر موسى الخ ويندفع ما ذكره المجيب ثانيا من انا نجوز ارادة

حينئذ

كونه

كونه عند المعتزلة الخ او توجيه ان موسى ع لم يتقرر ابطال بل اختار في رد وهم هذا الظن
لكونه اوفق عندهم وقوله واضعاف آه ورد لما ذكره المجيب اولا من ان الظاهر
ان يقول ارهم ينظروا اليك ثم اعلم ان الاحتجاج الاول بالآية على جواز الرؤية
وكذا الجواب الخامس من الاعتراضات عليه قريب مما سأله المأمون عن
الامام علي بن موسى الرضا عليهما السلام فاجاب عنه بما يؤكد الرد المذكور تفصيل
الكلام على ما ذكره محمد بن علي بن حسين بن موسى بن بابويه القمي في عيون الرضا
ان المأمون قال للرضا ع يا ابن رسول الله ما معنى قول الله عز وجل ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الآية كيف يجوز ان يكون
كليم الله موسى بن عمران ع لا يعلم ان الله تع لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا ا
لسؤال فقال الرضا عليه التحية والثناء ان كليم الله موسى بن عمران ع علم ان الله
اجل من ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله تع وقربه نجيا رجع الى قومه فا
خبرهم ان الله تع كلمه وقربه وناجاه فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت
وكان القوم سبعمائة الف رجل فاختار منهم سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة الف
ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور سيناء
فاقامهم في سفح من الجبل وصعد موسى الى طور سيناء وسأل الله تع ان يكلمه و
يسمعهم كلامه فكلمه الله وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء و
امام لان الله تع احدثه من الشجرة ثم جعل منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه
فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة فلما قالوا
هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله تع عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم

فتنوا فقال موسى يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك
هلكت فيها او جئت من مناجاة الله تعالى فاحياهم الله تعالى وبعثهم فقالوا انك
لو سألت الله ان يريك ننظر اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو وتعرفه حق
معرفته فقال موسى ع يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف
باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى ع يا رب
انك سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تعالى اليه يا
موسى سلني ما سألوك فلن اواخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهو
يهوي فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل باية من اياته جعله دكا وخر موسى
صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك
عن جهل قومي وانا اول المؤمنين منهم بانك لا ترى انتهى كلامه عليه الصلوة
والسلام والنجوى السر بين الاثنين يقال نجوته نجوى اي ساررته وكذلك
ناجيته والنجي على فعيل الذي يساره وقد يكون النجي والنجوى اسما ومصدرا
وتجلى الجبل اسند والوجه والجهة بمعنى والصاعقة نار تسقط من السماء في رعد
شديد ابطل الجواب وبقي [illegible] بهدى فلان اي ساره وكلمت الشيء
ادكه دكا اذا ضربته وكسرته حتى سويته بالارض [illegible] اي سقط
ويقال صعق الرجل صعقة اي غشي عليه كذا في الصحاح ولا يخفى تأييده لكثير
مما ذكرنا لا يخفى ثم اعلم ان معنى العموم كلام الله تعالى من جميع الجهات يوجب
ان يكون كليا متوجها اختصاصه بموسى ع كليا ما ذكرنا في بحث الكلام وان المتفقه

الاخفا

الا خفاء استماعه عليه وهذا الوجه ذكره امامه واستاذهم انما هو باستدعائه قوله لزيادة الطمأنينة
اه قال صاحب المواقف ان العلم لا يحتمل التفاوت في انه صفة لمحلها يجزم الا يحتمل متعلقه
نقيضه بوجه من الوجوه وهذا كلام ذكره الشارح في مبحث العلم من الاعراض والتحويل
في توجيه الطلب على ما سيجي قوله كما في طلب ابراهيم اه اقول توجيه الاعتراض
بكل من المنع والنقض متصور اما بالاول فبان يمنع قول المستدل لو امتنع لما
سأل ويبين ان بيانه غير تام لجواز سؤاله عن العلم بامتناعه لزيادة الطمأنينة
كما ان ابراهيم على نبينا وعم كان مؤمنا باحياء الموتى لكن طلب كيفيته لزيادة الطمأنينة
واما النقض فبان يقال لو تم ما ذكره المستدل في بيان الملازمة من قوله لانه
ح اما ان يكون اه لزم محال هو عدم جواز طلب ابراهيم ع كيفية احياء الموتى في
بيان الملزوم ان خلاصة الوجه جارية هناك بان يقال اما ان يصدق ابراهيم ع
باحياء الموتى فلا يجوز طلب كيفيته لكونه عبثا وان لم يصدق به فالجاهل بما
يجب الايمان به اعني احياء الموتى لا يكون نبيا خليلا وقد وصفه الله تعالى بذلك
والجواب مشترك اه اقول ويمكن ان يقال في تأويل طلب الخليل على نبينا وعليه السلام
احياء الموتى ان مقصوده ع طلب عين اليقين بعد حصول علم اليقين وذكر في
المواقف وشرحه انه روي ان الله تعالى اوحى الى ابراهيم ع اني اتخذت انسانا خليلا
وعلامته انه احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء
ليطمئن به قلبه وهذا التأويل كما وجدناه في عيون الرضا منسوبا الى الامام الهمام
علي بن موسى الرضا عليه السلام جواب سؤال هذا المأمون حيث قال المأمون يا ابن رسول الله
اخبرني عن قول ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن

ليطمئن قلبي قال الرضا ع ان الله عز وجل اوحى الى ابراهيم اني متخذ من عبادي خليلا
ان سألني احياء الموتى اجبته فوقع في نفس ابراهيم ع انه ذلك الخليل فقال رب
ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي من الحلم فقيل
بقية الآية وحاصل التأويل ان الله عز وجل سأل عنه انك لم تؤمن باحياء الموتى
حتى يطلب كيفيته فقال ابراهيم انا اؤمن باحياء الموتى ولكن طلبي ليطمئن قلبي بانه
ذلك الخليل الذي يستجاب له سؤال احياء الموتى قوله وعلى الوجه الثاني اي و
اعترض على الوجه الثاني هذا او استدلوا بهذه الآية على عدم جواز الرؤية بانه
تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل حال حركته واستقراره في تلك الحالة محال فالرؤية
المعلقة عليه مستحيلة وجوابه ما مر فلا تغفل وانت خبير بعد ما ذكرنا سابقا ان الاستدلال
بهذه الآية على عدم جواز الرؤية اقرب بالعبارة من الاستدلال بها على جوازها كيف
وكلام الامام ره على ما نقلنا من التفسير حيث قال فان استقر مكانه وهو يهدي
اي يشير مؤيد لعدم الجواز فافهم قوله واجيب بانها آه اقول قد عرفت مما
ذكرنا في تقرير الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف وكون الرؤية
معلقة باستقرار الجبل من حيث هو هو وسنده ما عرفت ونقول ايضا يجوز ان
يكون معلقة بالنظر الى الجبل وقت التزلزل ولزوم الاختلاف في الكلام انما يحصل
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد النظر بشرط الانتكاك و
التزلزل يقع الرؤية ولا اختلال فيه كما لا يخفى على الفطنة وما نقلنا من عيون الرضا
يؤيد هذا كما لا يخفى قوله قلنا المراد انه آه قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الا
ستقرار عقيب النظر بشرط التزلزل والانتكاك والا توجه السؤال قطعا قوله والثقة

الاستقرار الجبل

نقاف

استقرار الجبل حال الحركة ممكن آه اقول اذا كان المراد الاستقرار حال الحركة بشرطها انه
بهما فلا شك في عدم امكانه وكذا بعد تعلق ارادة الله تعالى بحركته قوله والسكون
والاجتماع والافتراق آه ظهور رؤية السكون وكذا الاجتماع والافتراق تم فطعها
اذا كان السكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة والظاهر انها مدرك بوسيلة الحس قوله
وذلك لانا نرى الطول آه كون مرتبا بان يكون متعلق الرؤية بالذات تم ويجوز
ان يكون جزء الطويل من العريض بواسطة ان الطول مدرك بوسيلة الباصرة
لانه مبصر بالذات فافهم قوله فرؤية الطول هي رؤية الجواهر آه لتوهم ما ذكره
تدل على ان رؤية الطول هي رؤية الجواهر المؤلفة التي هي ذات الجسم لا رؤيتها
وهيئة الحاصلة في العرض قوله لان نسبة الصحة آه فيه انه يجوز ان يكون العدم مانعا
لصحة الرؤية فلا يكون نسبتها الى الوجود والعدم على السوية فتدبر قوله اما الوجود
او الحدوث يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط الامكان
وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى قوله لانه عبارة عن الوجود آه يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم ان يكون
العدم جزء العلة فتأمل فيه قوله وانه مشترك بينها وبين الواجب جزم لما عرفت
من ان العلة يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث وليس مشتركا بينهما وبين
الواجب كما لا يخفى ثم اقول المشترك بينها وبين الواجب هو الوجود المطلق
وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به
المعدوم في الخارج كما ذكره في العدم قوله من ان المراد بالعلة هنا آه اقول فيه
بعد التكلف ان كون الوجود متى هذا التفصيل جزم لا تعزر من الامور الاعتبارية قوله

معناه الامكان اى الامكان الذاتى لا الاستعدادى او الامكان الاستعدادى موجود
في الاعيان بزعم الحكماء وفيه ان هذا غير ثابت فلم لا يجوز ان يقول مطلق الامكان امر
اعتبارى قوله فان الامكان الخ مشترك له ان يريد به الامكان الاستعدادى
ويمنع لا يتم وجه الدفع او لو ان يمنع كون الامكان الاستعدادى احق بها لم اقول
لو تم التوجيه المذكور لكان ابطالا للسند الاخص لوجود سند آخر كما سبق قوله
فان المعدوم متصف بالامكان الخ لو اورد في السند الامكان بشرط الوجود لدفع
ذلك قوله ووجه اندفاعه الخ اقول قد مر في كلامه ان الحل مندفع بان المراد بالعلة
ما يصلح متعلق طرفيته لا المؤثر وبهذا التقدير يندفع الاعتراض الثالث ولا حاجة
الى التفصيل الذي هو مورد الاعتراض الاتى بل يكفي ان يقال المراد بالعلة ما
ذكرنا لا المؤثر ويتوجه عليه انه لا يلزم ان يكون للممتنع المشترك علة مشتركة مستندا
بما ذكر من جواز تعدد العلل المؤثرة للمعلول النوعي وما ذكره من ان متعلق
الرؤية لا يجوز ان يكون من الخصوصيات غير مسلم والبيان غير تام كما سنذكره
في الايراد من ان المدرك من زيد هو تلك الصورة خصوصية ذاته الموجودة فلا
تغفل قوله قيل ان الهوية المطلقة الخ هذا الكلام للسيد المحقق في شرح المواقف
حيث قال بعد ذكر الدليل المعقول المذكور بعد ما بالغ المصنف اى صاحب المواقف
في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته لكن لا يلتبس على الفطن المتفطن
ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري الى اخر ما ذكره الخ قوله الا يتصور لتحقق الرؤية اى
بعد وضع ان الوجود المشترك متعلق الرؤية لا مطلقا كما لا يخفى قوله واجاب الامدى
بان التمسك الخ انت خبير بان التمسك لا يفيد في الاستدلال او للخصم ان

يطلق معنويه ... فالوجدان يحق ان الوجود مشترك معنى كما مر في مبحث الوجود هذا
ولا يخفى ان الوجود المطلق المشترك بين الواجب والممكن بجميعه هو الوجود المطلق
وهو لا يصلح متعلقا للرؤية كما ذكرناه قوله ارادوا ان الوجود الخ اقول الدليل
الذي استدل به الشيخ الاشعري لو تم لدل على عدم زيادة الوجود في الواقع
على الماهية حيث قال لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم وهو
باطل ولو لم يكن قائما بالوجود الذي هى يلزم ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته
في نفس الامر فتامل جدا قوله ويقول الا يتعلق به الخ لا احد ان يقول مثل ذلك
في رؤية الله تعالى فتنبه قوله واما النقض بصحة الملموسية الخ اقول لا فرق بين صحة
الملموسية وصحة المشمومية والمذوقية والمسموعية قوله اذ كل ما يقع في هذه الخ اقول
يمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس ونحوه يقتضي كون الشيء موجودا متقدما
في المرتبة على التعلق بخلاف تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق
على التعلق بل للتعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج قوله واما
الاجماع فاتفاق الامة الخ الشيعة والمعتزلة يمنعون انعقاد الاجماع على ذلك
في وقت من الاوقات ولهم ايات واحاديث دالة على عدمها كما نقل عن
عيون اخبار الرضا وذكر فيه انه قال الرضا عليه التحية والثنا في قول الله عز وجل وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها قوله وشعث
جمع اشعث بمعنى مريض ... جمع اشمر قوله لا احتمال ان يكون الخ لا يخفى ان
المعترض مانع يكفيه الاحتمال حتى يبطله كلامه بالقول بان النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار لم يثبت والقول بانه يحتمل ان لا يكون النظر في الاثبات بمعنى الانتظار

خارج عن الحق نوق الا انه ناقش في ظاهر قول المعترض النظر الموصول بالى قد
يجاوبه في الانتظار ورده توجيه آه فتدبر قوله والشزر والازورار قال في الصحاح نظر
اليه شزرا وهو نظر الغضبان بموخر عينه والازورار عن الشيء العدول عنه قوله والوصل
يحول آه هذا انما ظهر لو ان الجواب منع وهو انما يصح اذا كان الاعتراض ابطال للمقدمة
لا منعا مع ان تقريره بطريق المنع غير مفيد بان يقال لا نسلم ان النظر الموصول بالى
موضوع للرؤية لم لا يجوز ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة وما ذكره من قوله لا
تقاطة آه تنوير للسند وح الجواب بالمنع كما لا يخفى قوله يجب الحمل عليها آه انت
خبير بما فيه اوضح اضمار كل منهما فكيف يجب الحمل على رؤية الله تعالى وكيف يكون الاية
تصاني وقوع الرؤية كما ذكره بقوله واما النص من الكتاب قوله تعالى وجوه آه والحمل
على كونهم محجوبين للمعتزلة ان يقولوا لما امتنع عقلا رؤيته تعالى يجب ارتكاب
خلاف الظاهر في الاية قوله وهو لا ينافي ما ذكره البعض اولا يخفى انه مع وجود هذا
التغيير لا يتم الاستدلال اذ ما ذكره هذا المعنى لا يستلزم الرؤية بلا شبهة فلا يلزم
من الاية ما هو مطلوب المستدل من جعله الاية تصاني وقوع الرؤية حيث قال ومنه
اي ومن النص من الكتاب قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى آه الا ان يقال لم يرد
بالنص ما لم يحتمل الخلاف بل اراد به القران والحديث قوله لا تضامون روي
بتخفيف الميم من الضيم وهو الظلم اي لا يظلم بعضكم بعضا في رؤيته بان يراه البعض
دون البعض وروي بالتشديد من الانضمام اي الازدحام اي لا تزدحم بعضكم
بعضا في رؤيته هذا للمعتزلة ان يقولوا بعد تصحيح الرواية انا بينا عدم جواز
الرؤية فالرؤية الواقعة في هذا الحديث بمعنى العلم وفيه ما فيه قوله او باطلاع آه

او باشراق

او باشراق حضوري حصل مقابله المستنير العين السليمة كما ذكره صاحب الاشراق فكله
فانهم يجوزون رؤية الاعمى الصيني آه لا يخفى ان الرؤية لها معنى معروف لا يتصور الا
بان ه
بكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور
كالانكشاف التام لا نزاع الا بحسب اللفظ والقول بان الله تعالى قادر على اعطاء
الانكشاف التام للباصرة على طريقة ادراك الحاقة وح لا يلزم ان يكون في
جهة كما ذكره الغزالي في احياء العلوم مخالف للمعنى المشهور للرؤية قوله عددناه
فيما سبق هي سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية وعدم القرب المفرط و
البعد المفرط والمقابلة او حكمها كما في الصور المرائية على القول بانعكاس
الشعاع وعدم الصغر المفرط وانتفاء الحجاب وكونه مضيا بذاته او بغيره قوله
لزم ان يراه الان اقول التحقق السبب بتمامه وح لا حاجة الى اللازم المذكور
المدفوع قوله قال صاحب المواقف ضعيف آه وانت خبير بضعف ما ذكره في وجه
الضعف اما اولا فلان تركيب الجسم من الاجزاء باطل قطعي كما مر في مبحث الجوهر
واما ثانيا فلانه لو سلم جواز تركيبه منها يجوز ان لا يكون شيء منها مرئيا لنفيه
الصغر ويكون المرئي هو المجموع المركب منها ويكون الاختلاف بالصغر والكبر
في الرؤية قربا وبعدا كما ذكره المحقق ويمكن دفع الاول بان المقصود بيان الضعف
على فرض تركيب الجسم من الاجزاء فتامل فيه قوله فلانه لم يوجد في الاحوال و
الاوقات آه لا يخفى انه خلاف الظاهر المستفاد من الاية وللمخالفين ان يقولوا
لما كان ظاهر الاية نفي الادراك بالبصر والاستقبال ولم يقيد بالدنيا والاخرة
كان عاما وقد قام الدليل العقلي على عدم جواز الرؤية فخلاف الظاهر ههنا على حمل الاية

على خلاف الظ فافهم **قوله** بل رؤية مخصوصة اه اقول هذا الجواب مردود حيث وقع في
الصحاح ادركته ببصري اي رأيته والادراك بمعنى الاحاطة من جميع الجوانب لم
يوجد في الكتب الموجودة في اللغة **قوله** او نقول الادراك بالبصر الرؤية اه اقول
لا يخفى على من يتتبع اللغة ان الرؤية بالعين هو الادراك بالباصرة ويلزم من
نفيه نفي الرؤية بالعين واما الرؤية بغير العين فهو بمعنى العلم كما وقع في الصحاح
وغيره من كتب اللغة **قوله** فان المثبتين لرؤية الله تعالى اه للمنكرين ان يقولوا
ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر لا يكون الا بالمقابلة او حكمها والله تعالى
منزه من ان يكون في جهة فكيف يحصل لنا تلك الحالة بالنسبة الى الله تعالى المنزه
عن الجهة والمقابلة فتدبر وما يقال من انه منقوض بابصار الله تعالى لنا فيه ان
الابصار ههنا بالمبصرات كما مر غير مرة **قوله** في اثناء المدائح حيث ذكر قبله ذلكم الله
ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل وبعده
قوله تعالى وهو اللطيف الخبير ولا شك ان ذكر ما ليس بمدح بين المدحين ركيك
قوله لا على وجه الاحاطة اه قد عرفت ما فيه فلا نغفل **قوله** واما رؤيته على الوجه
المذكور اه قد مر ان الادراك بالباصرة هو الرؤية ولا نفي في الآية من جزئية
في معنى التمدح ما يكون بمقابل هو نفي المذكور في المستقبل اذا كان كذلك ولم
يقيد النفي بوقت دون وقت فالظ التأبيد **قوله** ولا شك اه لو تم هذا
لكان ايراد على ظاهر الآية اذ هي لكنه ولن يتمنوه ابدا او التمني في الآخرة
للتخفيف ينافي ظاهر الآية فلا بد من التأويل كما لا يخفى فالظ ان يبقى ان
التحقيق بابدا يقتضي ظاهرا ان لا يكون التأبيد ماخوذا في مفهوم لن فافهم **قوله**

للتخلص

وجعل

والا

وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود لان ما وجب وجوده لم يكن في جهة
لكان جسما او جسمانيا وما يدرك بالباصرة يجب ان يكون في جهة كما مر
قوله لكان ناقصا بذاته اه اقول لو تم هذا الدليل لزم ان لا يكون افعاله تعالى
معللة بالاغراض مع ان المذهب انها معللة بها وجوابه ان كون
الافعال معللة بها لا يقتضي ان يكون الغرض عائدا اليه حتى يلزم النقص بدون
عود الغرض اليه وسيفصل الكلام فيه في محله واما الجود فهو افادة ما
ينبغي لا لعوض عائد اليه فيكون مستكملا به فيكون ناقصا وحاصل الجواب
منع لزوم النقص على تقدير كون افعاله معللة بالاغراض لجواز ان يكون
الغرض عائدا الى المخلوق واما لزوم النقص على تقدير كونه جوادا بالمعنى
المذكور فظاهر غير قابل للمنع هذا وهو قول الحكماء الجود هو افادة ما ينبغي
لمن ينبغي لا لعوض وغرض وقال المحقق الدواني يكفي الاقتصار على
افادة ما ينبغي لا لعوض لان من افاده لمن لا ينبغي لم يكن الا في دق افادة
ما ينبغي ومعلوم ان الغرض يشمل العوض بل العوض ايضا غرض في هذا
المقام فيمكن الاكتفاء باحدهما كذا في رسالة اثبات الذات والصفات ولعل
في كلام الشارح رمزا الى هذا حيث قال هو افادة ما ينبغي لا لعوض ويرد عليه
بان ما لاجله الفعل قد يكون امرا عارضا للفاعل من الفعل كضرب وهو غرض
حاصل كما في ضربت للتاديب ويتي للفاعل التشفي وقد يكون امرا
حاصلا قبل وقوع الفعل كما قعدت عن الحرب جبنا ويكون لفاعل الفعل في
المغيص فلو اكتفي بالعوض والعوض لم المغيص والمستفيض مني ومن البين

فلو لم يكن الواجب تعالى جوادا لكان فعله لعوض عايد اليه منه

انه لا يجوز افادة ما ينبغي ان يكون لمن ينبغي والمقصود من الاول افادة ما يليق
بالفاعل ان يفيده وبالثاني افادة ما ينبغي للمستفيد وقبله والقول بان ذكره
في وجه عدم الاختصار على الغرض محل بحث اذ الغرض بالاجله الفعل وهو كامل
لما كان المحقق فعله وما كان حاصل يشتمل المفيض والمستفيض بل لانه
انه يمكن الاكتفاء بالغرض لشموله العوض التي بدا انما لفاعل كما لا يخفى والمذكور
في حكمة الاشراق وشرح العلامة الشيرازي ان الجود افادة ما ينبغي اي للمستفيد
وذلك بان يكون مستحقا عنده لغرض ما فيه والا لا يخرج الجود العدم الاستحقاق
لا لعوض من الاعواض والا كان مستبدلا لا جوادا انتهى وما ذكره الشارح
المحقق يوافقه وقال صدر المدققين جوده فيضان الخير منه من غير طلب
ومنع وتعويض على كل من عدا ان يعطي بقدر ما يحتمله وقيل انه لم يأخذ فيه
ان يكون لا لعوض ولا لغرض وكانه انما تركه لان فعله بل فعل كل فاعل مختار
قد تعلل بالغرض على ما حقق في موضعه وانت خبير بان السيد المدقق قد
افاد في الجود كون الفيضان من غير تعويض ولعل مراد الشارح بل انه لم يأخذ
فيه القيدين مع ملاحظة انهما فقد برء كون فعل الفاعل المختار معللا
بالغرض لا يستدعي ان يكون الغاية عائدة الى الفاعل كما مر وسيجيء تفصيله
عن قريب واعلم ان التحقيق المشار اليه في بعض المكتوبات بواسطة قصور القابلية
والاستعداد على تحقيق المدققين من الحكماء والمتكلمين ان الاربعة لا يمكن
ان يكون الا وجا [illegible] لا يستعد شخص من اشخاص العالم الا ان يكون
على وجه هو عليها فانه من قصور القابل والرغبة على ما ذكره المحقق

المحققين مد

الدواني

الدواني ان الخير هو الوجود والشر هو العدم والوجود انما يفاض منه تعالى والعدم
انما هو مقتضى الطبيعة الامكانية فكل خير وكمال من فيضه تعالى وكل شر ونقص من
طبيعة الممكن وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك انتهى
والقول بهذا الشر تحقيق رتبتين لا مطابق عليه الا ان القول بان كل شخص لا يوجد
الا ان يكون على وجه هو عليه محل بحث لظهور ان كثيرا من الاشخاص يكون بها
استعداد كمال زايد على ما هو عليه ولم يقع على وجه يحقق بهذا الزايد فيه بل
شاغلا من تحصيل الكمال ما يمنعه عن السعي فيه وليس للانسان الا ما سعى
فالوجه الاقتصار على ان النقص من قصور القابل وعلى الدعوى المذكور
وافيد في شرح الهياكل ان وجود الاتم في نظام الكل مما وقع عليه مع في
نفس الامر وان كان ممكنا بحسب ذاته فان كل ممكن له علة واحدة لا يمكن
ان يوجد منها اي متعلقا بل للكل علة معينة تناسبها وذلك المناسبات
والعلل المنتهية الى الواجب اقتضت الوقوع على الوجه الواقع في كل وقت
دون غيره من الوجوه المتصورة فالوقوع في غيره [illegible] نظرا الى نفس الامر
محال فيجب ان يكون كل شخص على ما هو عليه في كل وقت والى هذا
اشار الخيام بالفارسية بقوله ٭ هر چيز كه هست آنچنان مى بايد ٭ آنچيز كه آ
نچنان نمى بايد نيست ٭ وللعلامة هذا القول من قال بالفارسية ٭ در كارخانه عشق
از كفر ناگزير است ٭ آتش كرا بسوزد گر بو لهب نباشد ٭ ونحن نقول ان
صلاح حال الكل من حيث هو مقدم على صلاح الجزء في نفسه وسيجيء انه تعالى حكيم اي
عالم بالاشياء كما هي وفاعل للافعال كما ينبغي وجه [illegible] القول لو [illegible]

[illegible]

العالم شيء جزئي مسدود في بادي النظر انه ليس على ما ينبغي في حد ذاته لابد ان يكون
اصلح نظرا الى نظام الكل لا محاله وان يعلم بخصوصه والا لم يقع الجزئي المذكور على
ما وقع لاستلزامه عدم كون الواجب حكيما فكفر ابي لهب مثلا وان لم يكن على
ما ينبغي نظرا الى حاله في نفسه لكن اليق نظرا الى نظام الكل والا لما وقع لكون
اذ الحكيم لا يخالف مقتضى حكمته فما يقع من الكائنات لابد ان يترتب عليه فايدة
في الواقع وهذا لا يقتضي كون ابي لهب مجبورا بالكفر كما سبق تفصيله وقد وقفت
في بحث القدرة ايضا فالواقع في كل وقت موافق لمقتضى الحكمة الكاملة
بلا شبهة والاستعدادات التي في المواد الجزئية واقعة على وفق مقتضى الحكمة
فطوبى على القول بالاستعداد فلا يقع في وقت الا ما يناسب الاستعداد الذي
اعطي لكل مادة جزئية فالسالك العارف يجب ان يرضى بكل ما يقع في كل وقت
وان لم يكن على ما ترتضيه جعلنا الله واياكم ايها الطالبين من الراضين بقضائه
الصابرين على بلائه هذا اما وجدت الوجدان شاهدا عليه بعد امعان النظر والله
ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله لان الملك الخ قيل المالك هو الذي در
على الابداع الا انه وقيل هو الذي در مطلق وقيل هو المتصرف والمالك المطلق
من لا يكون مملوكا بوجه والمطلق منه باي وجه اعتبر كما يصح اطلاقه عليه مختره
فيه نحو حقيقة قوله اشرنا هو الذي الخ اشارة الى المنع الجامع قوله
لانه يمتنع عليه التغير ولانه لو لم يحصل له شيء من الكمالات في وقت لكان ناقصا
وان تحقق فكل ما يمكن ان يحصل له من الكمالات حاصل له ازلا وهذا هو المراد
مما اشتهر من قول الحكماء من انه ليس للواجب التام حالة منتظرة وقد فصل الشيخ

الكلام فيه

الكلام فيه في فصل من الهيات الشفاء وفصل الاسناد في رسالة مفردة قوله وهو ان
يحصل له الخ قيل في شرح اثبات الواجب ان التمام هي كون الشيء موصوفا بجميع
ما امكن من الكمالات له في نفسه لم يكن له وراء الذات شيء من الكمالات الزائدة من
جملة الصفات بل كان ذاته بنفسها تماما وعين الكمالات كان فوق التمام وربما يطلق
فوق التمام على ما يكون تماما في نفسه متمما لغيره انتهى اقول الشيخ وهو ان يحصل منه
الخ علم المصنف الاخير وعبارة الشيخ في الهيات الشفاء هكذا واجب الوجود فوق
التمام لانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل من
وجوده وله ذاته فايض عنه انتهى كلامه ومحصوله انه فوق التمام لانه كما انه
الوجود الذي هو واجب لذاته كذلك كل وجود وكمال ناشئ عن وجوده وفايض
عنه وكلام الشارح المحقق قريب منه ولكل وجه ظاهر قوله اي وجوب الوجود
يدل الخ قال الشيخ في الهيات الشفاء واجب الوجود حق لان حقيقة كل شيء
خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق
ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا او صدقه دايما ومع دوامه لذاته لا بوجوده
وساير الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في ذواتها وقطع
اضافتها الى واجب الوجود يستحق به العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه
حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه فهو
احق بان يكون حقا انتهى كلامه ومحصوله اجمالا ان الحق هو الثبوت وحقيقة كل
شيء هو وجوده الخاص الذي به يثبت ذلك الشيء فلا احق من واجب الوجود
لكونه نفس الوجود الدايم الذي دوامه لذاته وساير الاشياء نظرا الى ذواتها لا يستحق الثبوت

فلا احق بهذه الحقيقة ما يكون الا مقتضيه بوجوده صادقا [illegible]

والدوام لذا انها بل انما يستحق الوجود لذاته نظرا الى اعطاء الواجب وفيضه فضلا وتفضيلا الاشيا
وثبوتها به فهو احق واحرى بان يكون حقا وكل ما سواه مالك من حق وثابت في حد
ذاته وقد يطلق الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا مطابقا للواقع فما
يكون الا اعتقاد بوجوده صادقا صدقا دائما واما انه لا يجوز ان يكون بان يكون حقا
قوله اي ثابتا دائما اه قيل هذا تكرار لما سلف من وجوب الوجود يدل على سرمدية
واقول يتوجه عليه ان السرمدي على ما سبق هو ما يكون موجودا ازلا وابدا ولم يؤخذ
في مفهوم قابلية العدم والفناء كما لا يخفى وان فرض استلزامه فلا تكرار قوله
وكل مجرد عالم بالاشيا اه قد مر تفصيل الكلام فيه فلا نغفل قوله لان كل موجود سواه
اه اقول ولان كل موجود لا يقتضي العدم وهو مخبر بعض الموجودات بالموت والفناء
لمصلحة نظام الكل او جزئه قوله لانه مخبر بعدم الممكنات اه ولانه مخبر وجود الممكنات بعد
عطاء العدم لانتظام حال الكل او جزئه وسلامتها في بعض الادعية ومخبر عباده بالموت
والفناء والفرق بين المخبر والجبر بالتغيير الذي ذكرناه هنا مجردا وقيل جبر الشيء هو ثقله
من ان يصل اليه الاذى والاظهر انه ماخوذ من قولهم ملك جبار اذا فاتت الايدي
ان تنالها وقيل هو التكبر هكذا افيد في شرح الرسالة وقال صدر المدققين فهو الذي يتم
من مواد الكائنات ما لا يستحقها من الصور والاعراض فقد بر قوله لانه القائم بذاته
اه قال المص في شرح الاشارات القيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره
على الاطلاق انتهى كلامه ولعل فسره باللازم اذ ما كان قائما بذاته غير متعلق الوجود
بغيره اصلا يقوم جميع الممكنات اي يعطيها ما به قوام الممكنات وافيد في شرح الهياكل
ان القيوم هو المدبر المتولي لجميع الامور على ما يستفاد من كلام الخبيري قوله والتكوين

مراجعة

مراجعة اه وكذا الاستوا على ما يستفاد من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى راجع الى
القدرة اذ جاء الاستوا بمعنى الاستيلا قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى ولا يتوهم ان الاستوا بالمعنى المذكور يشعر
بالاضطراب المنهي عنه تعالى اذ الاشعار ثم كان الغالب لا يشعر به وتخصيص الاستيلا
بالعرش لما تقرر من ان العرش اعظم الخلق فالاستيلا عليه يستلزم الاستيلا على
غيره كذا في المواقف وشرحه وذهب الشيخ الاشعري على ما نقل عنه الى ان الاستوا
صفة زائدة غير عائدة الى واحدة من السابقة وان لم يعلم حقيقته كما فهم قوله والقدم
عن البقا اه القدم عدم مسبوقية الوجود بالعدم او بغيره كما مر والبقا هو الوجود
المستمر او استمرار الوجود فارجاع القدم اليه محل تامل قوله اما ان اليد صفة
مغايرة للقدرة والوجه اه محصل ما في المواقف ان اليد موضوعة للجارحة المخصوصة
والوجه ايضا موضوع للجارحة المعينة وقد تعذر حملهما على معناهما الحقيقي فتعين
التجوز ولعل هذا مراد المص اما ما وقع في بعض الاحاديث على ما في شرح المواقف
من ان الجبار يضع قدمه في النار وفي رواية يضع رب العزة فيها قدمه فمعنى نحو
الصحيح العدم فيه محمول على معنى المجازي لا يستحيل ان يكون له نحو هذا العضو وكذا
الاصبع محمول عليه في قوله ص قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن قوله الفعل
المنقطع بالزايد اه ان يكون المص موافقا للمتقدمين المعتزلة القائلين بحجر الا
فعال وفيها بصفة زائدة لا لذاتها وذلك ان يحمل الانصاف على ما يعم الاعتباري
مع علمهم ما ذهب اليه متاخروهم قوله على الحدوث اه فيه اشعار بان كل ممكن حادث
اولا قديم سوى الله تعالى كما هو مذهب المص واما على طريق الاثبات وجود العقول المجردة

قديمة وصدورها من الذات بلا شبهة والاتصاف لهما بالحدوث الذاتي قوله لتعلقه
ذم الخ اقول ان المراد بالذم كماله لا الذم في الجملة والا لكان المكروه قبيحا ولم يصح
قوله والاول واجب ان استحق بتركه ذم اذ ما يستحق بتركه ذم في الجملة لا يجب ان
يكون واجبا وكذا لا يصح قوله والا فمندوب فافهم قوله في نفسه اي الفعل موصوف
في ذاته بالحسن او القبح لا ان الشرع يثبت له الحسن او القبح من غير اتصاف بهما
في ذاته والمراد الفعل الاختياري اذ الغير الاختياري لا يتصف بشيء منهما وقوله
لذاته اشارة الى مذهب الاقدمين من المعتزلة القائلين بان الفعل حسن او
قبيح في ذاته لا لصفة بل لذاته او لصفة لازمة اشارة الى مذهب من تاخرهم
من قدماء المعتزلة وقوله واما بوجوه واعتبارات الخ اشارة الى مذهب ا
لمتاخرين منهم وسيجيء تفصيل المذاهب قوله ثم اختلف الخ اقول فيه اشارة
الى بطلان مذهب الاقدمين من المعتزلة بل المتقدمين منهم اذ لو كان حسن
الفعل وقبحه في نفسه لذاته او لصفة لازمة لم يختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال لكن حالة فيهما بالقياس اليها
كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس وهذا الوجه مذكور لابطال مذهب
الاقدمين منهم في مختصر الاصول وشرحه وذكر فيه ايضا اخر نحو ذكره على ما حرره
العلامة التفتازاني في شرح الشرح اذ لو كان الحسن او القبح لذات الفعل لزم
اجتماع النقيضين لانه اذا قال لاكذبن غدا فهو اي الخبر ان طابق الواقع كان حسنا
لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع الخبر الغدي الكاذب وان لم يطابق الواقع
كان قبيحا لكذبه وحسنا لانتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح في الغد ولا شك

ان انتفاء

ان انتفاء القبيح وترك حسن والتقدير ان ملزوم الحسن وملزوم القبيح قبيح فالكل حسن
وقبيح فلا في قبيح في الكلام اليومي اجتماع النقيضين الحسن والقبيح الذاتيين
وهما نقيضان محذورة ان القبح لا الحسن وبيان لزوم الاجتماع في الخبر الغدي
كما زعمه الامدي وغيره تمام على ما ذكره العلامة التفتازاني واقول هذا ايضا غير
مخصوص ببطلان قول الاقدمين وفيه بحث لجواز ان يكون مراد القائلين
بحسن الفعل وقبحه لذاته لا لصفة لازمة الحسن والقبح الذاتيين لا على ما هو المتبادر
على التعيين فعلى هذا نقول قوله وملزوم القبيح قبيح ان اريد به ان ملزوم القبيح
لذاته قبيح فمسلم لجواز ان يكون ملزوم القبيح لذاته قبيحا في الجملة وهذا هو
المفروض لا انه قبيح لذاته والا لان كل حسن وقبيح ذاتي والعالم لا يستلزم الخاص
بخصوصه وان اريد به ان ملزوم القبيح في الجملة قبيح لذاته فلا نسلم ان
الخبر المذكور مطابق للواقع وحسن لذاته وقبيح بعرضه وهو استلزامه وقوع
متعلقه الذي هو صدور الكذب القبيح لذاته عنه في الغد ومنه ظهر انه يمكن
اختيار ان الخبر المذكور غير مطابق للواقع فيختص وبما حررناه ظهر اندفاع ما
ذكر في شرح المواقف من ان ضعف الدليل انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان
مذهب المعتزلة كلها لا على بطلان الاول فتامل فيه قوله وما ليس كذلك كافعال
النائم والساهي لعدم صدورها بالاختيار قوله فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال
كلها الخ فان قلت ذكر هذا الاحتجاج هنا مخالف لما سبق من الاشارة الى
تحرير محل النزاع قبل الشروع في الاحتجاج اذ لم يحرره وقدم شرعا في الا
حتجاج كما يرشدك اليه قوله في جد وبعد تحرير محل النزاع نقول الخ قلت

او لا انا لا نسلم تحرير محل النزاع اذ محل النزاع هو المعنى الثالث وقد مر رده
كما قال وهذا المعنى هو محل النزاع وقوله بعد ذلك وبعد تحرير النزاع اشارة
اليه هذا مع تخليل النزاع الواقع في هذا المعنى لا الا تحرير محل النزاع فقط
ولعل هذا منشأ الاشتباه وثانيا انه يجوز ان يكون اللام في قوله الاحتجاج للام
العهد الخارجي اشارة الى الاحتجاج الذي ذكره المصنف فيكون المعنى انه لا بد من
تحرير محل النزاع قبل الشروع في الاحتجاج المذكور في المتن وهذا لا ينافي
ذكر الاحتجاج الاشعري وغيره قبل قوله وبعد تحرير محل النزاع بقوله احتج الى
الحق وثالثا ان قوله وذلك لان الافعال اه يمكن ان يكون لبيان ان هذا
المعنى عندنا اي عند الاشاعرة شرعي بان يكون قوله لان الافعال اه تعليل
ما قالوا كما انه تعليل لما قاله المعتزلة من الوجه لا لاثبات ان المعنى المذكور عندهم
شرعي لا لان المقصود اثبات المذهب بل بيان ان مذهبهم هذا كما ذكره في
تحرير محل النزاع فليكن قوله وذلك اه لبيان النزاع لا لاثبات المذهب
وان كان بعيدا من ظاهر العبارة قوله سواء شبه اه سواء شبه اي اشتباه
عليها في الصحة وتعلل المعتزلة لا يسلم ذلك والسند ما سيذكره ان فيه تفصيل
مذهب المعتزلة ولا يبعد ان يكون قوله في نفسه لحيث اه اشارة الى ابطال
راي الاقدمين من المعتزلة بل المتقدمين منهم كما نبهناك قوله ليس حسن الفعل
وقبحه اه والوجه ما ذكرناه فتذكر قوله اذ لا حاجة الى اه اقول بمجرد انتفاء الصفة
المقتضية لا يستحق الفعل المدح والثواب حتى يكون حسنا بالمعنى المتنازع فيه كما لا يخفى
على الفطن فالكفاية ممنوعة قوله واجيب بان حرم العقلا اه اقول العقل يحكم

بديهة

بديهة بان الظالم القابل للنفس القدسية بلا جهة مثلا مستحق للذم والعقلاء والمحسن مستحق
المدح لاحسانه والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف قوله وقبح لا يعدم عنه اه
اقول ان اراد به قبحه بالمعنى المتنازع فيه فالتوقف تم والا فيتم التوقف اذا اريد
بالقبح صفة النقص والعقل يحكم بعدول عنه كما مر من ان الحسن والقبح بالمعنى الاول
عقليان وان اراد به انه قبيح بمعنى اخر فالتوقف مسلم ولا محذور فيه كما لا يخفى
على الفطن ثم اقول لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يتحقق قبح اصلا بناء على ما
تقرر عند الاشاعرة من ان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى ولا قبح منه والعبد
وان كان كاسبا الا ان الكسب ايضا فعل الله تعالى بناء على اصلهم والذم باعتبار
المحلية باطل اذ لا اختيار للعبد فيها على رأيهم فلا وجه للذم باعتبارها كما لا وجه
للذم ابتداء باعتبار محلية لون كدرة فافهم قوله واجيب بانا لا نجعل الامر اه اقول
محصله ان الدور انما يلزم اذا جعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح بمعنى انه كلما
امر الشارع بشيء علم انه حسن وكلما نهى عن شيء علم انه قبيح اذ العلم بحسن ما امر
به يتوقف على كون الكذب قبيحا على الشارع اه على ما ذكره المستدل لكنا لم نجعل
الامر والنهي دليلا انما بل جعلنا الحسن والقبح متعلق الامر والنهي ولا دور في ذلك
ويتوجه عليه ان كون الفعل حسنا وقبيحا انما يعلم على تقدير كونهما شرعيين اذا كان
الفعل متعلق الامر والنهي وكون الفعل متعلق امر الشارع ونهيه على تقدير
جواز الكذب عليه وعدم قبحه عنه لا يوجب كون الفعل حسنا وقبيحا بالمعنى المتنازع
لجواز ان يكون الفعل متعلق الامر ولا يكون متعلق مدحه تعالى بناء على جواز صدور
الكذب عنه فلا يندفع لزوم الدور بما ذكره فالتوجيه في الجواب ما حررناه وحمل الكلام

المجيب على ما ذكرناه من الجواب بعيد جدا ولك ان تجيب بمنع لزوم الدور مستندا بانه
يجوز ان يكون قبح الكذب عليه معلوما من شرع سابق لا من هذا الشرع حتى يلزم
الدور فتأمل فيه قوله وثانيها انه لو ثبت بالشرع اه اقول هذا الدليل مقلوب عليه
بان يقال لو ثبتا بالعقل لا بالشرع لجاز التعاكس فان العقل يجوز ان يقبح ما حسنه
لمصلحة وحسن ما قبحه فيلزم الدليل المذكور يلزم ان يكونا شرعيين وغير شرعيين
عقليين وغير عقليين والجواب مشترك قوله والجواب ان الباطل اه اقول
يمكن الايجاب ايضا بان جواز مطلق التعاكس لا يستلزم جواز عكس الاساءة
وقبح الاحسان لجواز ان لا يحكم الشرع بحسن بعض القبيح وبقبح بعض الحسن
كما لا يخفى قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اه هذا الوجه كما ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف لا ينتهض حجة على الجبائي القائل بان الحسن
والقبح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصالح قوله والجواب
ان الكذب في الصورة المذكورة باق اه لا يخفى ان الكذب اذا تضمن انجاء
نبي من الهلاك يكون بالمنع المتنازع فيه حسنا لا قبيحا وهذا الجواب من المحقق
ناظر الى انه اختار مذهب المتقدمين في المعتزلة [illegible] ارتضى هذا الجواب
في مقام التنزل قوله بالتعريض اى خلاف التصريح ومنه المعاريض في الكلام
وهي التورية وتسمى بالايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد
ويراد به البعيد اعتمادا على قرينة خفية قوله لمندوحة عن الكذب كما في قول النبي
المندوح بالفتح الارض الواسعة والجمع المنادح وما عن هذا الامر مندوحة و
منتدح اي ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب اي سعة الا بق لمندوحة قوله

الا ان

مع امكان

مع امكان التخلص كما قال السيد المحقق قدس سره في شرح المواقف قد يتحقق السائل
عليه في السؤال بحيث لا يمكنه التعريض ولو جوز حمل كلامه في هذا المقام على عدم
القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار
ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا انتهى كلامه واقول فيه نظر اذ لا يخفى ان امكان التخلص في بعض
كاف للمجيب وعدم امكان التعريض في صورة التحقيق لو سلم لا ينافي ذلك
وحمل الكلام على عدم القصد في صورة التحقيق لا يوجب عدم حصول الجزم
بالقصد في شيء من الاخبار كيف ومن الاخبار ما يكون محفوفا بالقرائن والا
مارات ولو سلم ذلك فلا محذور في عدم كون الشيء من الاخبار بحسب الالفاظ
مفهوم كاذبا قطعا قوله وصدور الفعل منه على سبيل الوجوب اه قد مر تحقيق
الكلام فيه وسيجيء في بحث افعال العباد ما يتعلق بهذا الدليل الذي هو
العمدة في ابطال التحسين والتقبيح العقليين ولا بأس ان نقرر الدليل على
ما قرره صدر الشريعة في توضيح التنقيح ومحصله ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه عند الاشعري شرعي وهذا مبني على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل
ولا لصفة لازمة له وقد ذكر لبيان ذلك ما عرفت بوجوهه وايضا ذكره اولا
وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك
يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا يقبح من الله تعالى
ان يثيب العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره وافعال الله تعالى حسن لا يرد
وذكر في بيان ان فعل العبد لا بد من ان يكون متمكنا من ترك الفعل او لا

القبح

فان لم يتمكن من الترك فيكون مضطرا لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك
ينافي الاختيار اذ نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره اولا فان كان فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الاضطراري وان كان تمكن من الترك فصدوره ان لم يتوقف على مرجح
يكون اتفاقيا ولا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير
مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح التام
مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل ولو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور
الفعل معها تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو
لم يجب الفعل ح لا يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجوب المرجح لا يكون
اختياريا الا ان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا ولا
ينتهي بل ينتهي الى الاضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
ثم لما ذكر ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لم يعتقدوه
لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي موقع الخلط على
الفريقين وحاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح اشار بهذا
الى ضعف ما اوردوا على الدليل المذكور من الاعتراض وهو ثلاثة الاول انا نجد
بالضرورة فرقا بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط من السطح و
الصعود عليه بالاختيار فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابل الضرورة فلا يسمع
وجوابه ان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وسيجيء في الشرح
في بيان قول المص الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا الثاني ان الدليل

جار في الله

جار في الله تعالى فلا يكون مختارا وسيجيء هذا في الشرح في بيان قول المص كالوجوب
مع الجواب عنه ورد الجواب ورد الرد والانصاف ان هذا التحقيق قوي جدا الثالث
انه يمكن ان يختار الاختيار الثاني اي ان المرجح هو الاختيار وهو يستوي الطرفين نظرا الى القدرة
ووجوب احدهما بحسب الارادة والوجوب لا ينافي ذلك لان المرجح هو الارادة
التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وجوابه انه اذا كان يجب به الفعل عنده
من الله تعالى بطل استقلال العبد والقول ببطلان استقلال العبد في الموجد في
الفعل غير نافع في اثبات الاضطرار به الفعل فافهم وهذا هو المذكور في الشرح في
جواز اصل الدليل المذكور حيث قال واجيب بان المرجح هو الارادة وهذا لا
يخرج عن كونه ضروريا فظهر انه لم يدفع الدليل المذكور بالنقض والمنع ولم يتم ما ذكروه في بعض
الاجوبة ثم قال صاحب التوضيح وانا اسمعك ما سنح خاطري ثم ذكر ما محصله بعد
التلخيص انه ان اريد بالفعل الحاصل بالمصدر كالقيام الموجود في الخارج مثلا نتوجه
المنع المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
مستند الجواز توقفه على امر وليس بموجود ولا معدوم كالفعل بالمعنى المصدري
ولا يلزم التسلسل اذ هذا الفعل ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
وهو المستحيل او يقال ان الاتصاف بالايقاع غير الايقاع وان اريد بالمعنى المصدري
يتوجه المنع على المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا مستندا
لجواز ان يصدر عن فاعله بلا وجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان من غير مرجح اي وجود
الممكن بلا مرجح اذ لا وجود للفعل بالمعنى المصدري وبنى تحقيق ما ذكر على مقدمات اربع
بحث في واحدة منها الحال وقد عرفت بطلانها في الشرح في اوائل مبحث الوجود والقول

بجواز صدور الاموجود واللامعدوم عن الفاعل مما لا يظهر محصل الا على القول بالثبوت
الممكن عن الوجود وهو ايضا باطل كما مر في الشرح متوقفا على بطلان الاولى ثم الظاهر
في الشبهات ايضا كما رايته وفي ما ذكره من المقدمات ابحاث لا نطول الكلام بذكرها
مخافة زيادة الاطناب **قوله** اجماعا مركبا اه اي اجماعا هو اتفاق اهل الحل والعقد
على مسئلة فان اتفق قسم في ذلك على قول واحد والثاني لو كان ابي على بسيطا وان كان
على قولين كان ابي اجماعا مركبا كما يومي اليه الاشارة من جهة اه **قوله** ونفي الغرض يستلزم
العبث ذهب المص الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض فتعالى لبيان ذلك ونفي
الغرض اه لنتقدم ما حققه سيد المحققين قدس سره في رسالة مفردة ثم نشرع
في حل عبارة المص قال السيد سره اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث
انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فايدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته
يسمى غاية له فغاية الفعل وفايدته متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك
الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس
الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا
وان لم يكن سببا للاقدام كان فايدة وغاية فقط انتهى كلامه اذا تمهد ما ذكره فنقول
المراد بالغرض في كلام المص هو الاثر الباعث للفاعل على الفعل ومقصوده ان
افعال الله تعالى معللة بالغرض والفايدة الباعثة لكونه فاعلا مختارا اذ كل فاعل
مختار ففعله الاختياري معلل بالغرض اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه لو لم
يكن فعله معللا بالغرض لكان عابثا في نظره وكونه عابثا كذلك مناف لكونه حكيما
لانه عبث مطلق فلا يحتاج الى جزئه الكبرى عابثا اما لكونه جاهلا بانه عبث في نظره

كان م

اوسف

او سفيه وكل منهما ينافي الحكمة فثبت ان نفي كون فعله معللا بالغرض يستلزم
العبث في نظره وهو المطلوب ولما استحال ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
لا لمرجح مرة كان نفي الغرض في فعله مستلزما للعبث ثم ما ذكرنا في
في بيان الكبرى من غير توجه منع فتدبر به او ظاهر الباب والاحاديث
دال على كون فعله معللا بالغرض وما باعث يعتد به كما يستوفي على اشارة
يحمل الايات والاحاديث على الظ **قوله** فلا شاعرة قالوا اه اعلم
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعاله غير معللة بالاغراض وهم يجوزون
لترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح فيمنعون القول بان كل
فعل يصدر عن فاعل مختار لا بد له من علة غائية ولذلك الجاهم الذهاب
اليه مع القول بكونه فاعلا مختارا والحكماء لما قالوا ان الجواد موجب لا
مختار الجاهم الذهاب الى ذلك مع القول بانه ليس له الترجيح بلا مرجح وان
الفعل الصادر عن المختار لا بد له من علة غائية فالحكماء والاشاعرة متفقون
على ان افعاله تعالى تترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى وهي غايات لافعاله
ومنافع راجعة الى مخلوقاته وليس شيء منها غرضا له وعلة غائية لفعله
واستدلوا على ذلك على ما قرره السيد قدس سره في تلك الرسالة بوجهين
احدهما ما ذكره الشارح هنا وتقرير الاشارة متوجه عليه وثانيهما ان غرض الفاعل لما كان
سببا لاقدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها
من غيره ولا شك للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كمال الله تعالى في ذاته
وصفاته يقتضي الكمالية في فاعليته وافعاله وكما بيه افعاله يقتضي ان يترتب عليها
مصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات وثمرات لا فعله لا علل غائية

وسنشيره

لها واتضح لما حقق انه ليس شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة وان لا سبيل
للاستكمال والنقصان اليه سبحانه وتعالى علوا كبيرا وهذا هو المذهب الصحيح والحق
الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة وما ورد من الآيات والا
حاديث الموهمة بكون افعاله معللة بالاغراض فهو محمول على الغايات المترتبة
عليها ومن قال بتعليلها بها بناء على ظواهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار
الصحيحة والافكار الدقيقة واراد اظهار ما يناسب افهام العوام جريا على مقتضى
كلام الناس على قدر عقولهم انتهى كلامه واقول فيه بحث اذ الكبرى ممنوعة
والا يلزم النقص والاستكمال وذا الذي عليه من البين ان لو كان الغرض عائدا الى الفاعل
حتى لو لم يكن عائدا اليه لكان نافعا وهو ممنوع لجواز ان يكون نفع الغير وعدمه بالنسبة
الى ذات الفاعل على السوية واختار الفعل على الترك بواسطة مرجح هو كونه
اصلح بالنسبة الى الغير وكفى في وجود الفعل تحقق المرجح في الواقع ووجوب كونه
مرجحا بالنسبة الى ذات الفاعل من حيث انه فاعل غير مسلم لا بد له من بيان
فان القدر الضروري هو وقوع الفعل لمرجح وكون المرجح مرجحا من جميع الوجوه
غير لازم كما لا يخفى وكون كمال الله تعالى بذاته يقتضي الكمال بسببه فافعاله كما لا كلام فيه
وهو لا ينافي كون فعله معللا بالغرض العائد الى مخلوقه ولا نسلم ان تلك المطالب
ليست عللا غائية لافعاله وما هو الحق الصريح هو انه ليس شيء من افعاله تعالى
خاليا من الحكمة ولا سبيل للاستكمال الى ذاته تعالى علوا كبيرا وهذا لا ينافي
ان لا يكون لفعله علة غائية بل الحق الصريح كما ذكرنا انه تعالى فاعل مختار كما هو
مختار اللبيب وكل فاعل مختار لا بد لفعله من علة غائية كما هو مقتضى الآيات والا
حاديث الدالة على كون افعاله معللة بالاغراض مثل قوله تعالى وما خلقت الجن

والانس

والانس الا ليعبدون والحديث القدسي المشهور كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق محمول على ظواهرها واين الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة الشاهدة على خلافها
حتى يحتاج الى حملها على الغايات المترتبة على الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله
واجيب بان الغرض آه تقريره ان لزوم الاستكمال على تقدير كون افعاله معللا با
لاغراض ممنوع وما ذكر لبيانه غير تام لانا لا نسلم ان ما استوى وجوده وعدمه نظرا الى الفاعل
لا يكون باعثا على الفعل وغاية ما لزم من ذلك ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير
مرجح نظرا الى الذات واستحالته غير بين ولا مبين ولو حمل الاغراض على هذا يلائم
انه شيء المذكور من غير تعرض لدليله وحاصل الجواب ان نفع الغير ان كان اولى من عدمه
نظرا الى ذاته تعالى لزم الاستكمال بتحصيل ذلك الاولى وان لم يكن اولى من عدمه نظرا
الى ذاته لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من ان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
لا يكون سببا لاقدام الفاعل على الفعل ضرورة ولا يخفى بعد ما قررنا في الكلام من
عدم الانتظام اذ لو لم يحمل الاغراض على ما قررنا لكان منعا للمدلول من غير تعرض لدليله
واذا حملنا عليه ومنعنا مقدمة دليله لا يظهر محصل للجواب المذكور اذ هو بالحقيقة اعادة
للمقدمة الممنوعة وهي جزء من السند ما ذكرناه سابقا من انه لم لا يجوز ان يتبع الفعل
من الفاعل المختار بوجود مرجح هو كون الفعل اصلح بالنسبة الى الغير وان لم
يترجح نظرا الى نفس ذات الفاعل على ان بعض المتكلمين يجوزون ان يرجح
الفاعل المختار احد المتساويين بلا مرجح في الاعمال فلم لا يجوز ان يكون السبب
لاقدام الفاعل على الفعل ما استوى وجوده وعدمه بالنسبة اليه الا ان يقال ان
هذا الدليل من جانب الاشاعرة الزامي للمعتزلة لكن تقرير السيد المحقق قدس سره ظاهر

في ان الدليل برهاني لا الزامي ثم اقول يلزم الاستكمال على الاشاعرة والتي يلتبس بزيادة
الصفات على الذات اذ الصفات الزايدة معلولة للواجب تعالى فرضا ومحال ان
يكون المعلول صفة تنقص الذات في ايجاد المعلول لسر هذا الكمال فيلزم الاستكمال
بايجاد الصفة فالاستكمال لو لزم لا يخص بالحق بل يكون اقبح له معللا بالاغراض الا
ان يقال ان استكمال بهذا الوجه غير مستحيل دون الاستكمال الذي يلزم على المعتزلة
او يقال ان الدليل من جانب الحكماء لا الاشاعرة فتدبر قوله ورد بالمنع في شانه اه هذا
فرع الحسن والقبح العقليين فان تم اندفع المنع وقد عرفت تحقيق الكلام
فيه فلا نطول قوله ورد بالمنع اذ ربما لا يكون اه اقول انت خبير بان مقتضى الاستدلال
ان الامر الذي يكون المقصود منه الاتيان بالمامور به اذا تعلق بما لا يراد يكون
قبيحا وكذا النهي المقصود منه ترك الاتيان بشيء اذا تعلق بما يراد يكون قبيحا الا ان
كل امر ونهي كذلك وبه يحصل المطلوب كما لا يخفى قوله لعل كاين لعل المقصود من الكاين
الحادث الزماني والا لا ينتقض بالارادة الزايدة على الذات على قولهم قوله بل يلزم
ان يكون اكثر ما يقع من العباد اه انت خبير بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضاه تعالى
كما وقع من قوم نوح عليه السلام مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما
آمن معه الا قليل وقد تقرر عند الجميع ان الله لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فاذا
وقع خلاف رضاه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في وقوع خلاف مراده وكيف والارادة
كما مر هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر
بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا لا
يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا قوله سبحان الله لا يجري اه فيه مناقشة هي ان الارادة

الزايدة

الزايدة على الذات بزعم الاستاد الاشعري صادرة عنه تعالى وليست مسبوقة بالمشية لزوم التسلسل
وجوابه ان المراد بالملك غير صفاته من المكونات قوله وذلك لان الله تعالى لم يرد اه اقول
الوجه ما اشرنا اليه من انه تعالى لم يرد الايمان والطاعة من العباد مقترنا بامر التكوين
حتى لو لم يتخلف لزمت المخلوقية وحمل عبارة المجيب على هذا البعيد جدا ولو حمل عليه لم
يتجه ما ذكره الشارح بقوله وهذا ليس بشيء اه كما لا يخفى اذ عدم وقوع مراد الله تعالى
الغير المقترن باللزوم والامر بالتكوين غير مستحيل كما عرفت وليس فيه نقيصة ومغلوبية
قطعا قوله والعالم باستحالة الشيء لا يريده اه اقول ان اراد انه لا يريده ارادة
مصحوبة للامر بالتكوين فمسلم ولا يجديه اذ الكلام في جواز عدم وقوع متعلق ارادة الله تعالى
بمعنى العلم بالمصلحة لا في جواز عدم وقوع متعلق الارادة المقترنة بالامر بالتكوين وان
اراد انه لا يريده مطلقا فممنوع اذ الواجب تعالى عالم بالمصلحة في الفعل الذي لم يفعله
المكلف بالاختيار فهو الله تعالى اراده اي علم المصلحة في وقوعه من العبد الا ان
العبد تركه باختياره فافهم قوله والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر
في مبحث العلم من الاعراض قوله مع الاتفاق على انها افعالهم اي افعال مستندة اليهم
قايمة بهم كما يدل عليه قوله اذ القايم اه وقوله فان الفعل انما يسند اه وهذا
لا ينافي كون الفعل فعل الله اي مخلوقا له وواقعا بقدرته ومحصل الكلام ان
الافعال الاختيارية القايمة بالعباد المستندة اليهم اتفاقا هل هي واقعة بقدرة
الله تعالى او بقدرتهم قوله والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته اه اقول لا يخفى ان
المقارنة المذكورة فعل من الافعال فيكون هذا ايضا فعل الله كما تقرر عندهم
من انه لا فاعل في الوجود الا الله فالكسب كاصل الفعل والقدرة الغير المؤثرة

والارادة فعل الله تعالى من غير مدخلية للعبد فيهما فنقول القول بذلك انما القول بالجبر
المحض ولا يجدي اثبات الكسب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان بعض اهل السنة كالا
شاعرة ذهبوا الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والدليل على هذا على ما نقل عنهم
في القواعد العقائد ان العبد لو كان مؤثرا بقدرته وقد ثبت ان الله تعالى قادر على
كل مقدور لزم اجتماع القادرين على مقدور واحد وهو باطل لان ذلك المقدور اما
ان يقع لكل واحد منهما على الاستقلال وهو يستلزم عدم وقوعه لكل واحد منهما لان وقوعه
لكل واحد يقتضي استغناءه عن الآخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما واما ان يقع بهما على
الاجتماع فيلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا على الايجاد بل القادر هو المجموع وقد
فرض كل منهما قادرا واما ان يقع لا لواحد منهما وهو يستلزم ان يكون كل منهما مؤثرا
فيه لان عدم تاثير كل منهما فيه وانه باطل وعلى تقدير جوازه يلزم المطلوب وهو عدم
كونهما مؤثرين بل المؤثر هو الله تعالى واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو يستلزم
المطلوب لما تقرر من ان الله قادر على كل مقدور انتهى ما ذكره بعد التلخيص واقول فيه
بحث اما اولا فلان لنا ان نختار الشق الثالث ونقول ان اراد بقوله يلزم ان
لا يكون واحد منهما قادرا لزوم نفي قدرة واحد منهما اصلا فاللزوم ممنوع والسند
ظ وان اراد لزوم نفي قدرة واحد استقلالا كما يدل عليه قوله بل القادر هو
المجموع فاللزوم مسلم ولا استحالة فيه اذ المفروض كون كل منهما قادرا لا تاما في الفاعلية
كيف وكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم كونه تاما في القادرية بحيث لا يمكن وجود
قادر آخر بوجه من الوجوه ولو سلم هذا لكفى من غير تطويل في الكلام واما ثانيا فلان
لنا ان نختار الشق الثالث ونمنع قوله وهو يستلزم ان يكون كل منهما آه لجواز ان

يكون

يكون احدهما مؤثرا فيه بشرط الآخر ولا يكون شيء منهما تاما وح لا يلزم تاثير كل منهما فيه وهو
واما ثالثا فلان قوله وعلى تقدير جوازه يلزم المطلوب ممنوع لجواز ان لا يكون شيء منهما
مؤثرا تاما وان كان مؤثرا في الجملة او يكون احدهما شرطا لتاثير الآخر ولا بد لنفي
نفي ذلك من دليل حتى يلزم ما هو المطلوب من انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى واما رابعا
فلانا نختار الشق الرابع ونمنع استلزامه المطلوب وكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم
الاستقلال في المؤثرية بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا كما مر على انه يجوز ان
يكون كل منهما قادرا المستقل هو احدهما مع الارادة والعزم ويكون عزم الآخر مانعا
من تاثير الآخر ولا محذور ونقل عن الشيخ الاشعري في الجواب عن الدليل المذكور
ان المحال اجتماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب ورد عليه
بان القدرة صفة يؤثر وفق الارادة فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة
ونقل الشيخ الاشعري تغير القدرة بالاعم من ذلك قوله على سبيل الاستقلال اي
من غير ان يكون لقدرة الله تعالى بلا واسطة دخل فيه وهذا اشارة وما ذهب اليه الا
ستاذ الاسفرايني من ان فعل العبد بمجموع القدرتين ولم يرد ان العبد مستقل في
الايجاد بحيث لا دخل لقدرة الله تعالى اصلا فيه كيف والقدرة خالق دخل في فعل العبد
بلا شبهة واختار المص هذا المذهب قال العلامة التفتازاني في التلويح ان المحققين
من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر
في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني
فقط ليكون قدرا واستدل على ذلك صاحب التوضيح بما حاصله ما ذكر في التلويح
وهو انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا الى بعض الافعال وان ذلك
القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اشياء

من العبد وقد يقع مع تحقق اسبابه الخ من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب الخ
من عنده وعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الى ان ما لزم بطريق
جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وتوجه عليه ما اورد
في التلويح من ان عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا
ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكنها
بشرط ان لا يريد الله تعالى وقوع الفعل تحت ارادته شيئا وهو اراد الله تعالى فلانه يمنع
مراد الله تعالى البتة لا مراده لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون
فعله بخلق الله تعالى كما هو المدعى هذا وقال الامام الرازي في فصل القضاء والقدر
من المباحث الربانية ما حاصله ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن
لا يوجد الا بسبب فذلك السبب ما لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر
منه ذلك الفعل لان صدور ذلك الفعل عنه ان لم يكن واجبا لكان راجحا والا لم يكن
السبب سببا فنقول ان عدم ذلك الفعل قبل حصول السبب يمتنع الوقوع كالوجود
لامتناع ترجيح المساوي فحينئذ ما صار ذلك العدم فقط مرجوحا كان بامتناع الوقوع فيها
او ... فكان طرف الوجود واجب الوقوع لان قولنا يمتنع ان لا يوجد يلزم ان يجب ان
يوجد فثبت ان افعال العباد تبع وجدت اسبابها امتنع وجودها وكون كل
فرد من اسباب افعال العباد بفعل العباد يستلزم التسلسل المحال فيجب انتهاء
... الى الواجب الوجود فثبت ان افعال العباد بقضاء الله وقدره وان ال
... مضطر في اختياره اذا ارادته واختياره بغير ارادته واختياره والالزام بذلك
التسلسل على تقديره وليس في الوجود الا الجبر ووجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا بالقدرة
لان وجوب الفعل لاجل القدرة لا يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والامر والنهي وتوجيهها

من القضاء

من القضاء والقدر والثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء
والقدر فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذا القول في
جانب الثواب انتهى كلامه ولعل مراده بالجبر في قوله وليس في الوجود الا
الجبر الوجوب اللازم لا ان العبد مجبور بالفعل كما يقوله الجبرية لظهور بطلانه
وعدم لزومه مما سبق وما ذكره من ان وجوب الفعل لا ينافي القدرة صحيح وكذا
الاختيار لما عرفت والظاهر ان القول المذكور منه مما شاع مع الحكماء التصريح في مقابلة
بان العبد ليس بفاعل وقوله في الثواب والعقاب مطابق لكلام الحكماء فتأمله
وادعى فيه الضرورة ووافق ابو الحسين البصري والامام الحرمين ابو المعالي الجويني
المعتزلة في ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين
كالمعتزلة الضرورة فيه والباقون على انه استدلالي وسنشير اليه ان الله تعالى و
بما يناسب المقام ان العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين من اهل
السنة نفوا الجبر والقدر واثبتوا امرا بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط اي ان يكون المؤثر
في فعل العبد هو اختياره فقط ليكون قدرا انتهى وفيه ايماء الى ان ما ذهب اليه
الاشاعرة جبر محض لكنه تابعهم الى ان لا مؤثر الا الله فيكون المؤثر في فعل العبد
هو الله تعالى لا غيرهم في قوله ولا الثاني ليكون قدرا الا ان ... الى القائل
بان المؤثر في فعل العبد هو العبد باختياره من القدرة وفيه ما فيه ومبنى تفصيل
الكلام فيه فاستمع ثم قوله لا انه تاثيرهما في الاول اه الفرق المذكور مع توهمه

افعالنا لجبر واف واثبتنا بها طلب صوارف وكون استناد الكفر والظلم اليه تعالى
موجبا للذم ودفع امر الله تعالى للعباد بالطاعات والنهي عن المعاصي ولزوم
ودفع التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك مما تنفر عنه الطبع يوجب الجزم باستناد بعض
افعالنا الينا ويؤيد ذلك ظواهر كثيرة من الآيات ولا باعث ليعتد به على
الصرف عن الظواهر وهذا الجواب هو الباعث على القول بان للعبد قدرة مؤثرة
في بعض افعاله وما ذكره الشارح نقلا عن الاستاذ في جواب كلام المصنف ليس على ما ينبغي
واللائق ان يتبع البداهة ويتقى انها من بديهة الوهم وما ذكرنا موضح التنبيه ويؤيد
لعدم دلالة الآية على تأثير القدرة والاختيار في الاولى دون الثانية ونحو ذلك يندفع
بما قررناه **قوله** ولا من التعليل ان سلم ثبوتها الاستقلال هذا انما طرأ اذا حمله
الاستقلال للعبد من جهة غلبة النحو كما لا يخفى على ما قيل **قوله** حيث لم يمكن الترجيح
بحيث دخل فيه الارادة التي بها يرجح الفاعل احد المتساويين عند
الاشاعرة والمعتزلة مع ذلك المرجح اضطراري **قوله** واي المحال لترجيح بلا مرجح
فقد عرفت استلزام الاول للثاني والكلام فيه مذكور في مبحث القدرة فلا نعيد
قوله قبل تحقق الداعي اشارة الى الجواب عن الدليل على القول لوجوب
المرجح في الفعل الاختياري كما هو رأي الحكماء والمعتزلة وقوله وتعلق
الارادة الى آخره اشارة الى الجواب عنه على القول بجواز الترجيح بلا مرجح كما
هو رأي الاشاعرة **قوله** وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل
لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قطعا
بل هذا الوجوب مما يحقق الاختيار ولا ينفك عن وجوب كما عرفت وقبل ان

تحقق

الوجوب

الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن
والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري واقول انهم ان عنوا بذلك بان
الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه انه فعل
اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا واي المنافي بكون الفعل حسنا
او قبيحا شرعا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر **قوله**
ولا يكون العبد مستقلا فيه فقد عرفت ان القول باستقلال العبد ليس بمعقول
ولم يرتكبه احد قيل **قوله** وذلك لا يهمنا مقصودنا ان خلاصة الدليل على كون العبد
مضطرا في فعله جار في فعل الله تعالى فيلزم ان يكون الواجب مضطرا في فعله لا مختارا
وبيان النقض بهذا الوجه لا يندفع بما بان خلاصته كما لا يخفى وهذا هو المراد مما ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف بقوله بقي ان يقال استناد ارادته القديمة اما ذاته
بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا تطرق اليه
شائبة الايجاب لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية فيه منع والحق ان افعال النائم
شبيهة بالافعال الاختيارية **قوله** بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والآخر فعلى هذا الماشي
وقطع المسافة وعدم شعوره بتفاصيل اجزاء المسافة التي ليست افعالا له جزئيا
في كون القطع صادرا عنه بالاختيار وليس مقصوده ان القطع لو كان صادرا عنه لزم
ان يكون عالما به قطعا والعلم بالقطع الصادر عنه يستلزم العلم بتفاصيل اجزاء
ما يقع فيه القطع اذ العلم بالحركة المعينة ونحوها انما هو بالعلم بنحوها ونحو المعين
المسافة وعلى هذا القياس الكلام في الحروف المخصوصة الصادرة عن الناطق والمتصور
بالاصوات وعدده وكذا الكلام في الباقي اذ لا يكفي فيه العلم الاجمالي ووجوب

التفصيل محل الكلام يجيء في الشرح قوله والاعصاب آه العصب جسم ابيض لين في
الانعطاف صلب في الانفصال [illegible] والغضروف جسم يلي الى تركيبه من الالم اللحم والعصب
والرباط جسم يشبه بالعصب في المرأى والملمس يأتي في النعظم [illegible] او بين
عظمي المتواصل للارتباط قوله فلو امتنع لزم ان يبقى [illegible] ومن شرائط الوقوع
عدم الامتناع فلو امتنع كل منهما لم يبق قطعي قوله لان التقدير استقلال
آه قد عرفت مراده هي بالاستقلال فلا تغفل قوله ومع الاحتياج يبقى مراده بكونه تع
مستقلا في الفعل تمكنا منه بلا حاجة الى انضمام فعل العبد بخلاف العبد لاحتياجه
في الفعل الى كونه موجودا او وجوده من الله تع قوله ومنها ان الفاعل يجب آه قول
هذه المقدمة الممنوعة لابد له من بيان وغاية ما لزم منه وجوب كون فاعل
الحدوث في حادث ان يكون فاعل حدوث الفعل هو الله تع ولم يلزم منه
ان لا يكون العبد فاعلا لاصل الفعل فظهر الفرق بين هذا الجواب وما ذكره
المحقق آه على تغيير [illegible] ولعل مراده [illegible] من قوله لا تأثير للفاعل فيه انه لا تأثير
بلا واسطة فيه مطلق كيف وتأثير الفاعل في الماهية بان يوجد يستلزم لان
يوجدها بوصف الحدوث كما لا يخفى قوله لجاز ان يوجد جسما آه الملازمة ممنوعة
لجواز ان لا يكون العبد قويا على ايجاد جزء الحركات الاختيارية الصادرة عنها
وما ذكر لبيانها غير تام لجواز ان لا يكون الامكان مصحح التعلق ايجاد العبد
بجزء الحركات على انا لو سلم ما ذكره من البيان لزم صحة ان يكون العبد موجدا
لنفسه المصحح لتعلق الايجادي [illegible] هو الامكان وهو متحقق الاول [illegible]
ان المصحح لتعلق الايجادي بنفسه الذي هو بعينه الامكان فتدبر قوله لكان

قادرا

قادرا على ايجاد فرد من نوع غير قادر على ايجاد فرد آخر منه وما ذكر من البيان جار فيه
اقول انه انما هو في الاحكام التي يكون شأنه تجرد نفس الطبيعة الكلية من غير نظر الى ما يخصصها
لا مطلقا فتدبر قوله لان الايمان فعل العبد اقول فيه نظر لان الايمان هو التصديق
الخاص والتصديق قسم من العلم وهو من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة
لا الفعل وحمل الفعل على اللغوي غير نافع اذ الكلام في ان الفعل الصادر من
العبد فاعله العبد او في علته هو الله تع وقول المستدل لو كان موجدا الخ فيه
ولعل مراده تحصيل اسبابه فتدبر قوله لما كان الله علما آه في كون لفظ الله تع علما
شخصيا بحث وقد ذكر البيضاوي في تفسيره انه علم للمفهوم كلي هو المعبود بالحق
اشتهر استعمله في الفرد الحقيقي لان من حيث هو بلا اعتبار امر آخر غير يمتنع فلا يمكن ان
يدل عليه بلفظ ويتوجه عليه ان هذا انما يدل على ان لا يكون علما لما هو عند البشر ويجوز
ان يكون علما لما هو الله تع على انا نقول لزوم كون مدلول العلم الشخصي معقولا
بالوجه الجزئي المانع من الشركة حتى يوضع لفظ له محل بحث ولم لا يجوز ان يتصوره
الواضع بوجه كلي [illegible] من البرهان الخصوصي في الشخص فتامل وذهب الزمخشري
الى انه علم لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته و
لا يصلح له مما يطلق عليه سواه [illegible] الامام الرازي وقال لو كان وصفا لم يكن
قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن لانه لا يمنع الشركة وقال البيضاوي
الاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل
الثريا والصعق اجري مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم
تطرق احتمال الشركة اليه واستدل على الاظهرية بما نقلناه عنه وقد عرفت ما فيه فتدبر

ثم اقول الرحمن من الشركة او المسلك ظني لا برهاني اذ الوضع لا يثبت الا بالامارات
والعلامات المفيدة للبرهان في اثباته ومن الامارات انه لا يوصف به خلاف
الحق وعلى تقدير كونه وصفا يصير المستثنى منه او الله اصله الاله على ما صرح به
البيضاوي حذفت الهمزة وعوض عنها اللام والاله هو المعبود بالحق فيصير معنى
لا معبود بالحق الا المعبود وهذا خالي عن الفايدة والمستثنى عين المستثنى منه
وهو غير جايز عند اهل اللسان فوجب الحمل على الذات المشخص لان لا يلزم
شيء من المحذورين ولما لم يعلم ان هذا الحمل مجاز وقد عرفت ان امارة الوضع
للمشخص متحقق وجب المصير الى انه علم للذات المشخص المستجمع لجميع الكمالات
المبدا الكل ما سواه فالظهر ما ذكره الزمخشري واستدل بعض المدققين على عدم
كونه علما بانه لو كان علما لكان ذكر الاحد في قل هو الله احد بلا فايدة اذ الذات
المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الا
حد ما لا يتجزى بوجه ما ومقابل المتعدد هو الواحد لا الاحد وبعد ان يبقى على تقدير
عدم الفرق بينهما ذكر الاحد تاكيد ومبالغة للتوحيد لنهاية الاهتمام برد القول
بالاشتراك وعدم توهم حمل اللفظ على المعنى الكلي لكان مجازا قوله لم يجز ان يكون
الحكم عايدا اليه الخ اقول عدم الجواز ممنوع والبيان غير تام اذ المعنى ح ان هذا
المعين ليس الا المعين الموصوف بالالوهية ولا يخفى ان له معنى محصل وهو لا يستلزم
حصر الالوهية فيه تعالى وجوابه ان المعنى ح ان هذا المعين ليس الا هذا المعين
الموصوف بالالوهية فالحصر يرجع الى الصفة فيلزم حصر الالوهية قوله الا يعلم
من خلق الخ مجهول الاحتجاج على عدم كون العبد فاعلا لافعاله الاختيارية

وان ما

ان الله تعالى عالم بتوكلكم سرا وجهرا لانه تعالى خالق لتوكلكم سرا وجهرا ومن هو خالق
لذلك عالم به وقد سافر كسافر الامر المتوفر فيكون خالقا لجميع اعمال العبد من الا
فعال القلبية والقالبية لظهور عدم الفرق بين خلق القول الاختياري وغيره من الا
فعال الاختيارية قوله واجعلنا مسلمين لك صورة الاستدلال ان الاسلام
للعبد تعالى حيث وقع مطلوبا منه وعاليهما وهو من الافعال القلبية اي قلبية
الاقرار باللسان فيه وظاهر عدم الفرق بين هذا الفعل والافعال الاختيارية الباقية
ومثل ذلك يجري في اقامة الصلوة والجعل رضيا وكون النعم من الله تعالى قوله
واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل الخ قد عرفت ما يتوجه على الدلايل السابقة
مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية وح قوله وجب ثم على ان كون الكل
تعلق الله تعالى لا ينافي كون بعض الافعال صادرا عن العبد وهو ظ الا ان
يراد بالتقضا الحق ولم يثبت ثم اعلم ان الايات الدالة على ان العبد فاعل
اكثر مما دل على خلافه ولهذا القران كصاحب الكشاف ذهب الى ان العبد
فاعل قوله والاستقلال للعبد هذا محل الكلام فيه وقد ذكر بعض المحققين
ان القول العبد من بعده خلقه للنجز لما لم يقل به احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا
واجيب بما سيانه من ان هذه كلها قد عرفت انه لا باعث يعتد به على الحمل
على التجوز مع ان في الحمل على ما يتبادر منه تنزيه الله فلينحمل عليه قوله لا على من جعل
فعله متعلق بقدرته وارادته الخ قد عرفت ان القدرة التي يجتنبوها غير موثرة
وان الكسب فعل الله تعالى وكذا العزم فلوق فالفرق غير محقق كما لا يخفى على ان المدح
والذم قد يكونان باعتبار المحلية الخ لا اختيار للعبد في المحلية على راى الاشاعرة

كما مر فلم يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فاقول في تقرير الدليل لو لم يكن
العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين
لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله تعالى
ايضا والذم باعتبار المحلية غير معقول وقد مر سابقا فتذكر قوله لا ينافي اقترانهما
بوجود آخر لا كلام في الافتراق بين الجبر والكسب بوجوه انما الكلام في ان
الافتراق بالوجوه المذكورة غير مجد الا اذا فرض للعبد في الوجوه المذكورة فعل
فوق الجزء النافع كعدمه بل قال صاحب المواقف ان هذا الذي ذكروه من
بطلان التكليف لو لم يكن العبد فاعلا مختارا لازم لهم ايضا لوجوه الاول
ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور والا جاز انقلاب علمه تعالى
جهلا وما علم الله وجوده منها فهو واجب الصدور عن العبد لامتناع الانقلاب
وانه يبطل الاختيار وقد عرفت جوابه بطريق المنع والنقض في شرح قول المصنف
والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب الوجه الثاني ما ذكره ان ما اراد الله
تعالى وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
له على شيء اصلا ورد عليه السيد المحقق قدس سره بالنقض بالواجب بالمنع فقد عرفت
فلا حاجة الى الاعادة واقول لك ان تقول في دفع النقض بمنع جريان الدليل
فيما ورد النقض اذ محصله ان فعل العباد وجودا وعدما منوط بارادة الغير وهو
الله تعالى وكل فعل كذلك لا يكون فاعله الا ذلك الغير واما فعل الله فهو منوط بارادته
لا بارادة العبد حتى لا يكون قادرا عليه فافترقا وجوابه يظهر مما قال في خلاصة
الدليل الوجه الثالث منه ان الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع

لان الوقوع

لان الوقوع بدون الرجحان ممتنع ولا رجحان في صورة الاستواء وعند رجحان
احدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه اجاب
السيد بانه يرد عليه النقض بالواجب وقد مر الجواب بالحل فلا نغفل الوجه الرابع منه
ان ايمان ابي لهب مأمور وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه مأمورا بان
يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه
ضرورة وانه محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا
كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف فائدة ورد عليه بان الايمان التصديق بما
علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف او لم يعلم ولا يعلم ان هذا الخبر مما علم ابو
لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وللمحقق هنا ما ذكره السيد المحقق قدس سره
في الشرح ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فهو
حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو
مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو ايضا دون الاول واقول
هذا الرد اذ الايمان التفصيلي مكلف به بلا شبهة وهو مستلزم للجمع بين النقيضين كما
سلمه المورد فلزوم الاستحالة في ايمانه التفصيلي ح فذلك ان نقول ان كون ابي
لهب مكلفا بالايمان التفصيلي غير متعين ولا بين بل الظاهر ان المكلف به من اهل الا
يمان لا كل مكلف الوجه الخامس منه ان التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان
كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال فيكون التكليف به ضايعا وان كان في حال عدمها فغير العارف بمن كلفه ومن

المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
غافل عن التكليف وتكليف الغافل من لا يتصور الا من يصدق وثانيها
بان التكليف انما هو للعارف به وبعض المذكوره ليس من جهات اخرى
كالوحدانية وغيرها من الصفات التي يتوقف معرفة التكليف عليها مع فيها وانما
طولنا في هذا الكلام ليحيط باطراف المقام **قوله** بل الوقوع واللاوقوع فقد عرفت
ان وقوع طرف الممكن لا يمكن ان يكون بدون الوجوب واذا كان الوقوع
بالوجوب يكون الطرف الاخر ممتنعا في درجة البيان مع ملاحظة ما تقرر وتكرر
بعد الوجوب والامتناع فلا يتحقق الكبرى **قوله** بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
اه اذا كان المتكلم يخترع الكلام بمجرد الهوى لزم ان يكون الهوى متكلما لما عرفت
سابقا ولم نعرف به احد بل المتكلم كذلك يخترع قاعدة الاشتقاق وقد مر تفصيل ذلك
وكون المتكلم يخترع ادا الكلام كما لا يخفى وردية خلاف دعوى اصلهم فتطلق **قوله**
وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد اه قال صاحب المواقف المعتمد في ابطال
التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وهو ان الله تعالى
قادر من دلايل الاشاعرة وقد عرفت وجوه المناقشة فيها ثم قال وقد يحتج على
ابطاله بانه يلزم من التوليد في الفعل القائم بمحل القدرة كالمتولد من
النظر اما اجتماع قادرين مستقلين على شيء واحد واما الترجيح بلا مرجح
وكل منهما محال بيان اللزوم انه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما
ودفعه الاخر في زمان جذبه اليا جهة فان قلنا بان حركة الجسم وهي واحدة
بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بالجذب والدفع معا فيلزم الامر الاول

اما بالعا فقط وهو لكل حكم محض بلزوم الامر الثاني واقول ان كان المفروض ان القادرين
متساويين في القوة والجذب والدفع دفعا معا بلا تقدم وتاخر لحينئذ انه لا يتحقق حركة
ذلك الجسم الى جهة احد الجاذبين او يقع على خلاف جهة الجذب والدفع وان لم يكن المفروض
تساويهما في القوة فلا يتحقق الا ان يقع بالاقوى منهما والاحد ور قطعا **قوله** ولهذا
حسن الذم من الافعال المتولدة اه توضيحه على ما في شرح المواقف ان العقلاء يحسنون
المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك
يدل على انها من فعل العبد وذكر صاحب المواقف في الجواب امرين الاول ان استحقاق
المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية واقول فقد عرفت ما فيه من انه لا
اثر للعبد في المحلية فتذكر الثاني انه لم لا يكفي في حسن المدح والذم جري عادة
الله تعالى بايجاد هذه الافعال التي نحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر للعبد والافعل
الاعادي في ذلك وفيه ما فيه فتدبر **قوله** لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا اه
اقول سلمنا المنافاة لكن لا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا للمتولد اصلا وغاية ما لزم
من ذلك ان لا يكون فاعلا قادرا له ولا يلزم من نفي الخاص بخصوصيته نفي العام ثم
لم الوجوب لو كان منافيا للاختيار لم يكن الله تعالى فاعلا مختارا كما مر تفصيله **قوله**
ان الحوادث بقضاء الله وقدره يطلق القضاء والقدر على معان كثيرة منها الخلق والتقدير
ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة الازلية كما سيجي
ان الله في الثاني وقضاؤه عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية
التي هي مبدا فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر

راشاه

التري

عبارة عن الخروج الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة
عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره عبارة
عن ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وصفاتها واحوالها والمعتزلة
ينفون القضاء والقدر بمعنى الخلق والتكوين والايجاب والالزام في جميع الافعال
الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم وكلام ناظر اليه حيث قال او الا
علام جميع مطلق اي سواء كان الفعل واجبا اولا وكون علمه تعالى فعليا اي سببا لوجود
المعلوم انما هو بالنسبة الى غير الافعال الاختيارية الصادرة من العباد من الا
فعال الغير المستحيلة في الخارج وكيف وعلمه بذاته وبالمستحيلات الخارجية ليس
فعليا بل علمه بالافعال الصادرة عنه بلا واسطة فعلي وقال السيد المحقق الشريف
قدس سره في بعض تعاليقه ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من
الغوامض التي تحيرت فيه الاوهام واضطربت اراء العلماء الاعلام فذهبت جماعة
الى ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار
فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا انه تعالى اراد منهم الايمان
والطاعة وكره الكفر والمعصية وقالوا على هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف
بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب
الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن
ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى في ايجاد حقيقة وهو اشنع
من جعل الاصنام شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه

وان

وان ما كرهه يكون موجودا وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملك وذهب طائفة الى انه
لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى عن الشريك في الخلق والايجاد يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا مدخل لسعيه في تحصيل
الافعال وتحصيلها بالنسبة اليه بل هو محض صدورها عنه والاسباب التي ارتبط بها وجود
الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا حقيقة ولا مدخل لها في وجودها لكنه جرى عادته تعالى
بان يوجد الاسباب اولا ثم يوجد المسببات عقيبها فكل من الاسباب والمسببات
صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس له عن شوائب النقصان
في الحاجة في التدبير الى امر اخر وذهب اخرون الى ان الاشياء في قبول الوجود متفاوتة
فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر اخر كالعرض الذي لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود
الجوهر فقدرته تعالى في غاية الكمال ويفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها
المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لها مدخل في وجود
ذلك البعض لا لنقصان في القدرة بل للنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان
والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادر عنه ايضا فانه تعالى غير محتاج في
ايجاده شيئا من الاشياء الى ما ليس بصادر عنه قالوا لا ريب في ان وجود موجود على اكمل
وجه داخل في حيز الامكان ولائق ان صدور الممكنات عنه على ابلغ النظام واحسن
الانتظام فالصادر اما خير محض كالملكية واما ما يكون الخير غالبا على الشر فيكون الخيرات
داخلة في قدر الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية ومن ثم
قيل ان الله تعالى يريد الكفر والمعاصي الصادرة من العباد لكن لا يرضى بها على قياس
من سعت الجذمة العضو وكان سلامته موقوفة على قطع عضو فانه يختار قطعها بارادته

لكن بتبعة ارادة السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به واسلم الحق به عن الآفات
واصحها عند ذوي البصاير ان عدة في حقايق المعارف ما ذكرناه ثانيا متوسطا
بين الاول والثالث في خير الامور اوسطها انتهى كلامه على ما نقله الاستاد روح الله
روحه في شرحه على رسالة اثبات الواجب وفيه ابحاث لا يخفى على المتامل فيما فيه منا
ولا باس ان نفصل الكلام فيه فنذكر الحق بعيس فنقول البحث الاول ان الايجاد والتاثير
بمعنى ان العبد فاعل خالق لذات من الذوات شيئ فلم يلتزم على من ذهب
الى القول الاول واما القول بان العبد فاعل لبعض الحركات الاختيارية الصادرة
عنه مستندا بالضرورة والبرهان فلا نم انه شنيع فضلا عن ان يكون الشنيع مما ذكره
كيف وهو مقتضى للقواعد التي ذكرناها والمراد بالاستقلال ما ذكرناه سابقا لا عدم التوقف
في فعله قطعا ان ارادة الله المعتبرة بالعزم اذا تعلق بشيء يتحقق لا محالة الارادة
بمعنى العلم بالمصلحة فقط كما مر مرارا ولا نسلم ان ملك الملوك اراد مع العزم شيئا
ولم يقع مراده بل وقع مراد العبد حتى يلزم النقص في سلطنته كما ذكره بل الله تعالى يريد
الايمان والطاعة من العباد بمعنى العلم بالمصلحة وقد سبق مثل ذلك كيف وقد
خلق الله تعالى عبادة للعبادة والمعرفة كما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع ان اكثر العباد كفار ولا نقص في سلطنته الثالث ان قوله لا علة
تتعدد ينافي ظاهر الاية المذكورة وقد سبق ان فعله معلل بالغرض العايد الى
العباد بوجه مفصل الرابع ان قوله لا يحتاج للعقل الخ قد مر تفصيله ثم ان كان المراد
مما ذهب اليه من الاشياء في قبول الوجود متساوية انها متساوية في ذاتها لا باعتبار
جعل الجاعل لها بهذه الصفة فكلامهم منظور فيه اذ كل ما سوى الله تعالى حادث احدثه

على وفق

مجبورة

على وفق ما اقتضاه حكمته وان كان المراد منه انها متساوية في خلق الله تعالى بهذه الطريقة
غير بعيد عن الصواب وتطبيق هذا بالاول جزافي فقوله اولا واسلم الحق به آه محل كلام ونقض
قولهم خير الامور اوسطها **قوله** فان كان المراد بالقضاء آه مبنى هذا الكلام على كونهما
بمعنى واحد كما ذكره المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات انه قد يطلق
القضاء والقدر بمعنى واحد وهكذا القول في ان تعالى وان لست من الشقوق **قوله**
وهو باطل عند القدرية في الحديث الصحيح ان القدرية مجوس هذه الامة فحمل الشيخ
القدرية على المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية صادرة عنه فجعلوا المعتزلة
ذكروا ان القدرية في الحديث هم الاشاعرة القائلون بان كل فعل بقضاء الله تعالى
وقدره وحديث الاصبع الذي سيجيء عن قريب مويد للمعتزلة وقيل ان مثبت
القدر وهم الاشاعرة احق باسم القدرية من نافيه وهم المعتزلة ومن
علة وجهه وهم ونحن نقول لا يبعد ان يحق في تابيد قول المعتزلة ان المجوس
قائلون بالهين هما النور والظلمة وفاعل الخير عندهم هو النور وفاعل الشر
الظلمة وليس للعباد فعل عندهم اصلا كما ليس لهم فعل عند الاشاعرة فلا بد
ان يشبهوا ان المجوس قائلون بان فاعل الخير والشر غير الله كما ان المعتزلة يقولون
ان فاعل الافعال الاختيارية للعباد غير الله تعالى فوقع التعارض والاحتجاج
على حديث الاصبع اثبات القدر كما في قوله تعالى وقضى ربك آه على ما ذكره يكون
معنى الايكان الزم واوجب ربك ان لا يعبدوا الا اياه بحيث وصل الى حد الالجاء وفيه ما فيه
نعم الظ ان القدر في الاية الثانية بهذا المعنى وقوله فيكون الواجبات اي الامور

اللازمة الى بلغت حد الالجاء قوله صفين آه صفين بكسر الصاد اسم موضع وفي
الصحاح صفين موضع كانت به وقعة والمراد بهنا الموضع الذي حارب فيه معاوية
مع امير المؤمنين عم قوله فلق الحبة آه الفلق الشق قال في الصحاح فلقت الشيء فلقا
شققته وبرا اي خلق والبرية الخلق واصله الهمزة والجمع البرايا والبريات قال
الفراء ان البرية من البرى وهو التراب فاصله غير الهمزة تقول منه براه الله
يبروه بروا اي خلقه كذا في الصحاح وفيه ايضا ان النسمة الانسان والجمع
نسم وهي النفس والوطء وضع القدم والموطئ موضع القدم والهبوط مقابل العلو
والوادي معروف والجمع الاودية على غير قياس كانه جمع ودي والتلعة ما ارتفع
من الارض قوله عند الله احتسب عنائي آه قال في الصحاح احتسبه اذا
عده ونوى وبالكسر عنائي اي تعبي وحاصل كلام الشيخ السائل اني احتسب واعد تعبي
من عند الله ولا اعلم اجرا في عملي وحاصل ما اجاب به امير المؤمنين عم
المنع من نفي الاجر واثبات الاجر وان السير والانصراف من اختياركم
حيث قال عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون آه يعني اعطى الله تعالى لكم الاجر
العظيم في سيركم لان الاتمام من الله بالاختيار لا بطريق الاضطرار قوله
فقال الشيخ كيف والقضاء آه يعني كيف لا يكون نحن مضطرين في السير والانصراف
والحال ان القضاء والقدر ساقانا فقال امير المؤمنين عم في الجواب ويحك
والويح كلمة رحمة كما ان الويل كلمة عذاب على ما في الصحاح والمعنى الرحمة
عليك ولعلك ايها الشيخ ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما حتى يلزم الاضطرار

عنى صح

يعني ليس

يعني ليس الامر كما ظننت اذ لو كان كذلك آه لبطل الثواب والعقاب والوعد وهو في الخير
والوعيد وهو في الشر والامر والنهي وكل ذلك لا يكون الا في الفعل الاختياري
وكذا لو كان قضاء لازما وقدرا حاتما بحيث لا يمكنه من الا الذنب
لان الله اضطره في ذلك الذنب وكذا لم يكن محمدة منه للمحسن لعدم الاختيار في ذلك
فلم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولم يكن المسيء اولى بالذم من المحسن لولا اختيارهما
في الاساءة والاحسان بل كل منهما صادر بالاضطرار منهما تلك اي القول بان الافعال من الله
وبان القضاء لازم والقدر حتم مع ما يترتب على ذلك مقالة عبدة الاوثان وتابعيت
تلك بالحق والحق وهو الافصح عند اهل العربية والزور هو الباطل والغي مقابل
الهداية وهم قدرية هذه الامة اي القائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم واضطرار
العبد قدرية هذه الامة ومجوسها وهذا مؤيد لما حمل المعتزلة الحديث المشهور عليه
قوله ان الله تعالى امر تخييرا آه يعني ان الله تعالى امر العباد بالطاعات باختيارهم و
نهاهم عن المعاصي وحذرهم عن ارتكابها باختيارهم وطاعة العباد لله تعالى ليس
بالاكراه والاجبار بان اكرههم على ذلك وكذا عصيان العبد له تعالى ليس بطريق
المغلوبية بان يكون العبد مجبورا في المعصية مغلوبا بحيث لا يتمكن من تركها
ولو كان كذلك لكان ارسال الرسل الى المخلوقين وخلق السموات والارض وما
بينهما وكونه تعالى عابثا فيه فلان في خلق السموات والارض وما بينهما آيات ودلالات
لاولي الابصار كما نطق به كلام الله تعالى وقد وصف الله تعالى المتفكرين في خلقها حيث
قال في مقام مدحهم الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا واذا لم يكن للعبد فعل اختياري ويكون القضاء والقدر حتما لازما لم يبق

المتكرون في خلقهما للمدح والتوصيف فانعت النبي بيد ذو المتربة على خلقهما فيكون عبثا
في الجملة وذلك اى القول بان ارسال الرسل عبث وكذا خلق السموات وما بينهم
كونهما عبثا ظن الذين كفروا اما الشيخ في حل هذا الحديث وهو منطبق بالعبارة وهو
موافق الكلام المتقدم قال هو الامر من الله تعالى اه اقول الامر خبر والحكم من ذي الحكم
نوع من الاعلام والتبيين وقوله ثم تلى قوله اه اشارة الى ان المراد بالقضاء في قوله تعالى
وقضى ربك اه بمعنى الامر والحكم خبر لا بمعنى الايجاب والالزام كما حمله الخصم سابقا
وح ظهر ان الحديث موافق لمذهب اهل الحق ويبطل قول الخصم وظ ان هذا الحديث
اه هذا وعبارة الحديث على ما نقله محمد بن بابويه في عيون الرضا عن علي بن موسى
الرضا عليهما التحية والثناء بعد قوله الا بقضاء الله تعالى وقدره هكذا فقال الشيخ عند الله
احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال مه يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما
لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد
والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن اولى باللائمة من
المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء
الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى
على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار انتهى عبارة
الحديث ثم نقل ابن بابويه ان الراوي قال فنهض الشيخ وهو يقول شعرا انت
الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا
ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا انتهى وهذا معنى ما نقل على ما في العيون

قوله

اى السكن

اى السكن ووجه اللازمة في قوله عم ولكان المحسن اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى
بالاحسان من المحسن هو ان اللائمة والمحمدة للمحسن لكانت اللائمة للمحسن والاحسان للمذنب
وهذا هو المراد من الاولوية وترك السؤال عن حقيقة القضاء والقدر على هذا وارد
لظهور حقيقتهما من قوله عم ان الله كلف تخييرا اه وليس على هذه الرواية علاوة الاية بعد
تمام الحديث كما في الشرح فلا حاجة الى ما ذكرنا من التوجيه قوله بناء على انه لا نفع منه
اه فهو من الكلام فيه مغفلا فتذكر قوله والفاجر والكافر اه ان اراد ان كل فاجر وكافر
حقيقة على الظاهر الكفار منع الكلية وان اراد الجزئية فمسلم ولا يجديه كما لا يخفى على
اللبيب قوله من غير استحقاق قبيح كما اذا امر اعظم السلاطين على زبالي ونزل له وقام
بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه وحشمه بتقبيل انامله فذمه العقلاء ونسبوه الى
ركاكة العقل وقلة الدراية والفهم واما جود العطاء والاكرام فلا يقبح منه بل يعد ذلك جودا
وتفضلا قوله انك انا الالم اه اقول اشتمال التكليف على مصلحة الاستحقاق التعظيم
كما هو ظ تقرير الدليل كاف في حسنه والظاهر ان التكليف لاجل ايصال النفع
غير لازم حتى يمنع كما لا يخفى فيتبع من ذلك الهرج والهرج الفتنة كذا في الصحاح وفيه
ايضا سئل عن رسول الله صلعم وقيل ما الهرج فقال القتل وهذا الاستحقاق اه والهدى
بمثبت النبوة وذكر الرازي في المباحث المشرقية موافقا لما ذكره الشيخ في المعارضة
من الالهيات ان العناية الالهية كما لم يهمل المنافع الخفية مثل تقعير اخمص القدم
وانبات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف ترك ارسال الشخص الذي هو سبب نظام
العالم ونحن نقول بمثل ذلك في التنصيص على الامام من النبي المبين لجزئيات الامور
في الاسمى مثلا فيبطل قوله والزجر عن القبائح لوجوب لو فرض الواجب بنوع فعل يقتضي

ولعل كلا وقع بعضه الى الله فيه من
اطلاق الفاجر عليهم

ثم تاركه الذم من غير ملاحظة خصوصية الفاعل كما صح اطلاق الواجب على الله تعالى من غير مقابلة
عنه الحجج وكذا اذا فسر بالموافق لمقتضى الحكمة وما تركه مخل لمقتضاها وازجر عن القبائح
واجب على الله بالمعنى الاول وهو ظ وكذا بالمعنى الثاني ولا يصح اطلاقه عليه تعالى بما يستحق
بتركه العقاب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولعل مقصد المص من وجوب التكليف عليه تعالى
احد المعنيين الاولين ولا اظن ان احدا اطلق الواجب على الله بالمعنى الثالث
وقد صرح الشيخ العلامة جمال الدين حسن المطهر رحمه الله تعالى بالمعنى في شرح
التجريد وقال المحقق الدواني في شرحه على العقايد العضدية لا يجب على الله تعالى شيء
لان الواجب ان كان عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه مخل
بالحكمة كما قاله بعض اخر وكما قرره الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا
كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث
مثل قوله تعالى وان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وآله حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت
الظلم على نفسي فالاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه
كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل
افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان افعاله تتضمن الحكم والمصالح ولا نعلم الحكمة
والمصلحة تتضمن فيه على ان رعاية الحكم والمصالح لا يجب عليه تعالى ولا يسئل عما
يفعل وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان تخيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو
ينافي ما صرح به في شرعه من جواز الترك وان لم يخل به فات معنى الوجوب
اذ مع يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب
في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح انتهى فيه بحث اما

في ماذكره

في ماذكره لبطلان الاول فلان الحسن والقبح قد يكونان عقليين كما مر مفصلا وهو فاعل
مختار كما عرفت فلو فرض وقدر فعل يستحق تاركه الذم العقلي يكون واجبا بلا شبهة
فيجب على الله تعالى ذلك الفعل على ان لنا ان نقول في تجويز المعنى الاول ان مرادهم نحو
ما يستحق الخ هو نوع فعل يستحق تاركه الذم من غير اعتبار خصوصية الفاعل كما
ينادي به تصحيح ان يقال انه يجب عليه تعالى فعل وكونه مالكا لا ينافي لجواز ان لا يصدر
عنه ما ينافي ذلك الفعل المذكور كما هو الواقع وكونه محمودا في كل افعاله مما لا كلام
فيه ولا ينافي ما ذكرنا واما فيما ذكره لبطلان الثاني فلان كل ما صدر عنه تعالى يتضمن
حكمة بلا شبهة ولا شك ان ما هو كذلك فهذا الصادر الموافق لمقتضى الحكمة مناف لمقتضاها
كما لا يخفى فلا يجوز في كون فعله واجبا له بالمعنى الثاني وما ذكره في العلاوة مبني
على ان افعاله غير معللة بالاغراض وقد عرفت ما فيه والاية لا ينافي كون فعله
واجبا له بالمعنى الثاني وما ذكره بالنوعين واما فيما ذكره لبطلان الثالث فلان
امتناع صدور الخلاف في نفس الامر لا ينافي جواز صدور الخلاف نظرا الى مجرد ذاته
تعالى وان اريد بامتناع الصدور امتناعه نظرا الى مجرد ذاته نختار الشق الثاني
ونقول قوله فات الوجوب ممنوع اذ محصله ح ان الله تعالى لا يتركه في الواقع بل يفعله
وكل ما يفعله فهو واجب اذ الشيء ما لم يجب لم يفعل كما عرفت في بحث المواد من
الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح جديد ثم المناقشة في تحرير
ظاهره فقد برد لو حمل الوجوب المنقول عن المعتزلة على ما قررنا لم يبق نزاع
معنوي في الحقيقة بينهم وبين الاشاعرة قوله بالجواز المعد الى الطبع وهو
الظ من اطلاق اهل الكلام واما الروحاني فيستحق فيه النقل كما نبه الشيخ

في اخر الهيات الشفا قوله فالطبع بينهما ثم اقول هذا البيان يدل على ان التكليف بشيء معين
لا يكون دائما والا ينافي حصول الثواب للمكلف بفعل معين ثم بعد حصول الثواب
له يكلف المكلف بفعل آخر من نوعه لتحصيل له الثواب حقيقة وهكذا الا الى نهاية
والقول ببطلان هذا القسم يؤدي الى انقطاع بلاء الجنة والخطوط من نعيمها
وانهما منقطعة ولذات الله تعالى مع اتفاق الكل على خلافهما قوله حزن الكافر آه
اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب شبهة على قوله المصنف حاصله
تقريره ان العموم علة الحسن انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو
معذب به على الكافر في العقبى ومشقة في الدنيا وتقرير الجواب ان حزن الكافر ناش
من سوء اختياره لا من التعريض للثواب وقول المصنف وهو معتمد آه جواب كما
قرره الشارح فافهم قوله وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف اقول يمكن
حمل الوجوب في كلام المصنف على موافقته مقتضى الحكمة وعبر عنها بالوجوب مبالغة
او على ما ذكره محشي ولا يبعد من الحكيم ما يخل بمقتضى حكمته وتقرير الدليل
ح ان اللطف بالمعنى المذكور امر يحصل به غرض المكلف بالكسر كما بينه وما هو كذلك
موافق لمقتضى الحكمة وتركه مخل به فلو لم يفعله تعالى لزم نقض الغرض المنافي
لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا نقول في كل ما سيجيء من اطلاقات
الواجب عليه تعالى وهو اللائق لا ما يستحق بتركه العقاب وهو ظ ولا ما يستحق
بتركه الذم وله توجيه كما مر فتذكر قوله انما يجب اذا لم يخل آه تقرير الاعتراض
ظاهر اذا حمل الواجب على ما يستحق تاركه الذم اما توجيهه اذا حمل الواجب على ما ذكرناه
وهو كون اللطف موافقا لمقتضى الحكمة بجزم وانما يكون كذلك اذا لم يشتمل على جهة

فيه

البداهة

قبح وهو ممنوع ما يكون مشتملا على جهة قبح لا يكون موافقا لمقتضى الحكمة ويجاب بان دعوى
ان ما يوجب البعد عن الطاعة ويبعده من المعصية موافق لمقتضى الحكمة والمنع مكابرة
قوله فيلزم الاخلال بالواجب جزم لجواز تخلف البعد حال عدم اللطف مع
القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يقال اريد بوجود اللطف
وجوده في الجملة وبعدمه العدم راسا آه ثم لزوم الاخلال ممنوع قوله من الالطاف
الطاف ما يمتنع آه اراد انه يمتنع بواسطة اللطف من الاقدام على المعاصي لا بحيث
يؤدي الى الالجاء حتى ينافي كونه لطفا ولك ان تقول في السند انه يجوز ان يكون
الاخبار بالجنة بشرط متابعة الشريعة لا مطلقا قوله اقول فيه نظر اقول في نظره
نظر او نظره انما يتوجه على ما قرره في الدليل وكلام المصنف يحتاج الى ما ذكره من قوله
ولم يعلم المناسبة بينهما ويمكن ان يقرر في بيانه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه
لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه وان اللائق ان يعلم المكلف اللطف و
المناسبة لا انه يجب ذلك على مذهب الاشاعرة قوله الثنوية الى فرقة من
الاثنان الثنوية التي يقولون بقدم النور والظلمة وان فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة كما مر والالم شر وهما فيقولون اي الظلم والعبث يبنى ان عليه تعالى و
هذا مبني على القول بالقبح العقلي وقد مر بيانه قوله والا لكان ظلما اي وعن
محله وهو خلاف مقتضى الحكمة واما في لغة مقتضى الحكمة فيقبح لحكم به العقل قوله بحثا لان
تقريره ان الله تعالى يقتضي ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمته اقول ان
ما يقع يكون واجبا لان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فلا يتم القول بان ما ورد في القرآن
يثبت الوجوب فلا يكون الدليل واردا على المدعى والقول بالمحض ما ورد

فهو لا يثبت الوجوب بمجرد كما لا يخفى قوله دون عوض في الحال يعني لا يجوز تمكين الظالم
من الظلم من غير ان يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لما مر من ان الانتصاف لازم عقلا
وسمعا فلو لم يكن للظالم ليس عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى افاته حق المظلوم
وتوزر ايضا انه تعالى يتوعض ويحكم بالحق فلزم من ذلك عدم تمكين الظالم من الظلم الا ان
يكون له عوض في الحال يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل بعد فوته الى المظلوم
قوله سواء كان العوض الخ ذلك ان تقول مقتضى المتقدم انه لا يصح اسقاط العوض
اذا كان عليه تعالى مطلقا لانه تفضيع لحقه وح لا يتوجه عليه انه اذا استحق الظالم من
المظلوم وجعله في حل يصح الاسقاط ولا يصح القول بعدم جواز الاسقاط قوله خص
هذا المذهب ابي هاشم وبه قال قاضي القضاة كذا ذكره العلامة الحلي في شرحه واحتج الحكمي
بان مستحق العوض لا يقدر على الاستيفاء به ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا
حقيقته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح اسقاط حقه من غريمه وانت خبير بان
هذا الاحتجاج على تقدير التمام لا يثبت الدعوى تماما بل هو مخصوص بما كان العوض
عليه مع جواز الاسقاط بان يستدعي من الله اسقاط ما علم مجملا قال العلامة والوجه
عندي جواز ذلك لانه حقه وفي هبته نفع للموهوب ولكن لعل هذا الحق اليه فكان
جائزا او حمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحته وحينئذ
في اناله وقد ينتفي الشرع التجزي من الصبي المميز اذا علم وهبه وان هبته احسان
الى الغير انتهى هذا الاحتجاج لا تبقى الاحواقه وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى
لكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا واما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح هبته
لغيره لانه يستحق المدح لا يصح لغيره ممن لا يستحقه انتهى وله وجه وجيه قوله يجب مساواته

المميز

بعزان

ظلما
يسوغ ان اللازم هو المساواة ولو زاد على قدر المساوي تبرعا الخ انه لا يكون
وذلك ان تقول ان الزائد لا يكون داخلا في العوض اذ العوض هو النفع المستحق
الخالي من التعظيم والزائد ليس كذلك بل هو من النفع المتفضل به قوله
اجل الحيوان الخ ذهب الاشاعرة الى ان الاجل واحد لا تعدد فيه قطعا محتجين
بقوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويتوجه عليه انه
يجوز ان يكون المراد اجل المنتهى لا مطلق الاجل وذهب المعتزلة الى ان
الاجل متعدد محتجين بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد
في العمر ويؤيد هذا القول الروايات الصحيحة الواردة في ذلك في طريق الائمة
الطاهرين وهو الصحيح قوله والمقتول يجوز فيه الخ زعم الكعبي الى ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وفيه
ما فيه لجواز ان يكون قتله في وقت موته فان شرطية ممنوعة ولا بعد لما نقل من
الفلاسفة من ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين وقد يحصل له اجل بحسب الامراض والعوارض قوله لا يكون
اللطف متحققا الخ يتوهم ان هذا يقتضي ان لا يكون الموت الاصلح للمكلف نفسه
او لغيره اذ عنده يبطل الجوابين وكمال العجز من اداء العبادات وفناء الرطوبة
والحرارة الغريزيتين للاجل الطبيعي النفي يكون الموت الاصلح بالنسبة اليه
وعدم تحقق اللطف عند انقطاع التكليف لا يدل على نفيه لا يخفى قوله والرزق
ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على ما في الصحاح ما ينتفع به وفيه ان الرزق
العطاء وفي تفسير البيضاوي ان الرزق الحظ فهو بالمعنى المصدري اعطاء حظ

اسناد آخر وشائع ان يستحق له في اعطاء الله الحيوان ما ينتفع به كذا في حاشية السيد المحقق
على الكشاف وقال البيضاوي هو تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع
به وهذا عام شامل للحرام ايضا كما زعم الاشعري والاول مخصوص بالحلال
كما هو مذهب المعتزلة لان اعطاء الله ما ينتفع لا يكون الا حلالا على ما هو قاعدة
التحسين والتقبيح وقد يستعمل الرزق بمعنى المرزوق وهو على ما ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد ما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به
بالتغذي ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع ولذلك يقال لمن ملك شيئا
وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له والظاهر ان الرزق
بهذا المعنى ايضا يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع فيه قبيح والرازق
بهذا المعنى هو الله تعالى وحده وقول المص والرزق ما صح الخ تعريف للرزق بمعنى
المرزوق كما لا يخفى وقال السيد المحقق في شرح المواقف في مبحث اسماء الله تعالى
الرازق يرزق من يشاء ومعنى الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس
فهو من صفات الفعل وهذا المعنى لما نقلنا عنه اولا واستدل على ان الحرام
رزق بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك
بقوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها كذا في تفسير البيضاوي وفيه نظر
اما اولا فلان مقدم الشرطية يجوز ان يكون محالا لاحتمال ان لا يتحقق من لا
يتغذى بالحرام طول عمره والمحال قد يستلزم المحال بل ظاهر الاية يقتضي ان لا يكون
لكل دابة رزق حلالا واما ثانيا فلان بطلان التالي مم وغاية ما يلزم من
الاية ان يكون تقدير الرزق من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون كل دابة

مكتسبة

مكتسبة للرزق او موصوفا بالمرزوقية فتامل قوله لم يكن لاحد منه بهذا موافق
للمعتزلة وبعض الاشاعرة كما في شرح المقاصد قوله لا يكون رزق لها وكذا اما
ابيح للمغصوب مثلا قبل ان ياكله قوله او حراما هذا مبني على انتفاء القبح العقلي فيه
قوله والله تعالى ليس برازق له اي بلا واسطة وهو ظاهر جدا **قوله** كان يحمل السلطان
الناس الخ يتوجه عليه ان هذا اضافة لامر سبق من قبل من ان ارتفاع الجوهر
انما يكون علة الخ ولعله اعتبر في الحمل المذكور التي ودة المستمرة فتدبر **قوله**
والاصلح قد يجب على الله تعالى كلمة قد اذا دخلت على المضارع افادت
التقليل كما هو المشهور عند اهل العربية وح يتوجه على هذا الحمل ان يكون مراد
المص ان الاصلح في بعض المواد والاوقات واعلم انه سيجيء عن قريب بل
ارادوا الاصلح بحال بعض الاشخاص كالانبياء والاولياء وهذا مما لا شبهة فيه وقد
عرفت ان الواجب في كلام المص يحتمل ان يحمل على ما هو مقتضى الحكمة وعلى نوع
فعلى مستحق تاركه الذم من غير ملاحظة خصوصية الفاعل فان كان مراد المعتزلة
من الواجب هذا المعنى لا توجه بالاعتراض المذكور قطعا وان اريد غير هذا
فلعل المص لم يرد بالجواب بهذا الا احد المعنيين المذكورين وكلام الشارح ناظر
الى ان المص ذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة فقد يرد المدعي هو الوجوب فقد عرفت
ما فيه فتذكر **قوله** منها ان الاصلح بحال الكافر الخ اقول يحتمل ان يكون ابقاء الكافر
المذكور لاجل مصلحة الكل ومصلحة تتخلف كما مرت الاشارة اليه غاية الامر ان
يكون مخفية علينا والواجب هو رعاية مصلحة البعض قال المص في النمط
التاسع من شرح الاشارات اي الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس

بالواجب بهذا

اسا البعض والاول واجب دون الثاني انتهى وما ذكر من لزوم المفسدة انما
يتم على تقدير وجوب كلها على انا نقول ايجاد الكافر المذكور لا يكون الا لمصلحة
اذ الوجود خير محض كما مر في اوايل الشرح فما لا يكون خيرية في وجوده بل
تعلق بخيره لا يصير موجودا وخفاء الحكمة لا يقتضي نفيها فتدبر **قوله** ومنها
انه يلزم ان يكون اماته آه اقول محصله انه يلزم ان يكون تلك الاماتة وذلك
الابقاء اصلح للعباد لكنه ليس كذلك وفي المقدمة الاستثنائية نظر كيف
وقد تقرر ان الله تعالى حكيم لا يفعل الا ما يقتضيه حكمته الكاملة فكل ما يقع في كل
وقت يقع على طبق ما اقتضاه حكمته كما تقرر فيكون اصلح نظرا الى الكل او
بجزء وغاية الامر انا لا نطلع على خصوصية الحكمة في كل وخفاؤها ظاهر لا نفيها
مع انها لنا ان نقول ان الانبياء والمرسلين المرشدين لما يسر لهم هداية الخلق
على وجه يقتضيه الحكمة ولهم في هذه النشأة مشقة عظيمة واحزان عن بلاء
الدنيا وزهدهم فيها وبالموت يحصل لهم الخلاص من تلك المشقة والوصول
الى درجات عالية فيكون اصلح لهم وبعد ازمان حيوتهم ما يقتضيه
حكمة الكامل وسعى ابليس وذرياته وان لم يكن اصلح بالنسبة اليهم انتم
الا يجوز ان يكون اصلح بالنسبة الى الاتقياء لانهم لسوسهم ما سوسهم
ابليس وجنوده فلهم في عباداتهم مشقة عظيمة فيحصل بارتكاب تلك المشاق
في ملازمة العبادات وترك المنهيات درجات عالية لا يحصل الا بها **قوله**
ومنها انه يلزم ان لا يبقى آه اقول كون ما يفعله تعالى تاديه للواجب بالمعنى
المذكور لا يوجب ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون له فرد في الانعام

لجواز

لجواز ان يودي ما هو واجب ويزيد عليه تبرعا وتفضلا ولا دليل على حصر فعله تعالى
في الثاني وبه فيستوجب العبد بسبب ذلك التفضل شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد
كما قال الله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم والحاصل كون الاصلح بالنسبة الخلق
او البعض الاشياء واجبا كما اشار اليه المحقق بكلمة عند الداخلة على المفاسد
لا يوجب ان لا يمتنع المزيد على الواجب تفضلا وهو ظاهر جدا والبلاء والبأساء
والضراء ليس بواجب حتما حتى يكون السؤال طلبا لتغيير ما هو الواجب
عليه تعالى وما ذكره في الاستدلال لا يستدعيه لجواز ان يكون الدعاء عارفا
كما يدل قوله تعالى ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
سيدخلون جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله تعالى عبادة عظيمة
مامور بمقتضى الاية **قوله** ومنها ان مقدورات الله تعالى آه انت خبير بانه لا
سبيل للمحقق اي ضبط قدر في الاصلح لا يتصور المزيد عليه ولا يلزم ذلك
كون مقدورات الله تعالى متناهية معناه انه لا يقف عند حد ينضبط حده ولا ينفي ذلك
عنه الا انها غير متناهية في الواقع لاستحالة تحقق غير المتناهي في الواقع فلزوم
عدم امكان تاديه الله تعالى ما هو الاصلح تم كما لا يخفى والله الموافق ولما كان
المقصد الاقصى اثبات الواجب لا يبعد ان يختم في تاريخ ان الكتاب اثبات
الله عليه وسال من الله التوفيق في تحرير المقاصد الباقية انه ولي ذلك والقادر
عليه والله الموفق قد فرغ من تسويد
هذه الحاشية العزيزة الزكية

٢٢٢
٢٢
٢

